

КИЕВСКАЯ РУСЬ

аполлон Кузьмин

Крещение Киевской Руси



Аполлон Григорьевич Кузьмин
Крещение Киевской Руси
Серия «Киевская Русь»

Текст предоставлен правообладателем.
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=5014586
Кузьмин А.Г. Крещение Киевской Руси: Алгоритм; Москва; 2012
ISBN 978-5-4438-0126-1

Аннотация

Аполлон Григорьевич Кузьмин (1928–2004) – историк, публицист, автор работ о происхождении Древней Руси. Занимал позиции антинорманизма. Яркий ученый, он, обращаясь к самым острым вопросам русской истории, умел находить в них ранее незамеченное, убедительно отстаивал подлинность «Слова о полку Игореве» и «татищевских известий» в «Истории Российской с самых древнейших времен» В.Н. Татищева. В данной книге А.Г. Кузьмин выдвинул принципиально иную версию крещения Руси, в которой на передний план выходят кирилло-мефодиевская традиция, арианство.

Содержание

Крещение Руси	4
Введение	4
Факты, гипотезы, проблемы	12
Корсунское сказание и десятинная церковь	25
Между Римом и Константинополем	38
Конец ознакомительного фрагмента.	42

Аполлон Григорьевич Кузьмин

Крещение Киевской Руси

Крещение Руси

Введение

Странные события будоражили Киев 969 года. В зените славы и могущества победитель волжских болгар, ясов, касогов, напрочь сокрушивший казавшийся непобедимым Хазарский каганат, князь Святослав решил покинуть Киев. «Не любо ми есть в Киеве быти, хочю жити в Переяславци на Дунаи, яко то есть середя земли моей, яко ту вся благая сходятся: от Грек злато, паволоки, вина и оwoщеве разноличныя, из Чех же, из Угорь серебро и комони, из Руси же скоро и воск, мед и челядь», – так летописец пересказал речь Святослава перед боярами.

Два поколения спустя киевский проповедник и впоследствии митрополит Иларион в знаменитом поныне «Слове о Законе и Благодати» напомним о том, что крестивший Русь Владимир – не безродный счастливец, оказавшийся у руля огромного государства. Он был «внуком старого Игоря и сыном славного Святослава, прославившихся храбростью и мужеством в годы своего владычества во многих странах. Поныне помнят и прославляют их победы. Не в худой и безвестной земле они владычествовали, а в Русской, о которой знают и слышат во всех четырех концах земли».

Иларион был политиком. Он напоминал о славном прошлом потому, что в середине XI века кто-то хотел от него отречься. Но он не слишком преувеличивал. Русь действительно знали и на Востоке, и в Византии, и на Западе – в Риме и германских землях. Наемники-варяги из прибалтийских стран наперебой предлагали услуги правителям набиравшего силу восточноевропейского государства. Сам Киев представлялся путешественникам из Западной Европы огромным городом: в XI веке его считали «соперником Константинополя» – крупнейшего города, известного европейцам. И вот Святослав решает сменить прочный родительский стол на шаткий и скользкий трон вроде бы чужой страны.

Конечно, странными представляются эти события потому, что истинный смысл их нам теперь непонятен. А современники хорошо понимали, о чем идет речь, и не считали нужным разьяснять детали. Они отлично ориентировались в этнической и политической карте Европы, из самых отдаленных мест набирались для столь же далеких походов дружины, зорко следили за династическими спорами, кого-то поддерживая и кого-то намереваясь ослабить или устранить. У Святослава нашлись приверженцы и в Болгарии, и в Венгрии, и даже в самой Византии. Его, в частности, поддерживал сын стратега крымской провинции Империи – Корсуня – Калокир. Совсем недавно Б.А. Рыбаков указал на ряд источников, из которых следует, что в низовьях Дуная в X веке тоже была «Русь». Святослав, следовательно, не случайно называл расположенный здесь Переяславец «середой», то есть центром, сердцевинной «своей» земли. Ниже мы увидим, что «Русь» в IX–XII веках занимала и еще ряд территорий в Европе, в том числе в Верхнем Подунавье¹. Не исключено, что и эти земли Святослав предполагал включить в пределы своей новой империи.

¹ Название «Русь» в источниках пишется различно: Рутения, Ругия, Руция, Росия, Руйа и т. д. Встречается название более чем в десятке мест в Европе.

Очевидно, киевские бояре замысел Святослава не одобрили. О прямом конфликте свидетельствуют горькие упреки его матери – Ольги: сын бросает ее, тяжелобольную, не выполнив священного и в язычестве, и в христианстве долга перед родителями. А умирает Ольга, если верить летописи, буквально через три дня. Святослав, следовательно, о тяжелом состоянии ее знал и готов был пренебречь обычаем и сыновним чувством.

Мать и сын в летописи обрисованы различными красками. Сын – воин и полководец, мать – устроительница земли. Две функции государства, два типа психологии, две тенденции эпохи становления государств. На отношениях матери с сыном отражались столкновения этих тенденций. Но только этим угрозу полного разрыва не объяснить. Ведь за тенденциями просматривается и своеобразное разделение труда. Больше, кажется, оснований видеть в конфликте противоборство разных верований, различных религиозных общин. Мать – христианка, сын – язычник. Соблазнительно считать Святослава вождем «языческой партии». Вроде бы какие-то факты на это указывают. Только вряд ли можно к этому все свести: не получается.

Когда и при каких условиях появились первые христианские общины в Киеве – мы не знаем. Обычно указывают на два крещения «росов» в IX веке. Около 867 года крещение приняли росы, ранее совершившие нападение на Константинополь. Об этом сказано во вполне официальном документе – послании патриарха Фотия. Но неизвестно, о каких росах идет речь. О крещении росов около 886 года говорится в некоторых византийских хрониках. И тоже неизвестно, кто именно имеется в виду. С IX века упоминается и митрополия «Росия». Но это не киевская митрополия. «Росия» существует и позднее, вплоть до XII века, независимо от Киевской Руси. Весьма вероятно предположение, что митрополия эта обнимала территорию Восточного Крыма и Таманского полуострова, где также издавна располагалась Русь – Русь Тмутараканская. Правда, есть намек на принадлежность к христианской общине киевского князя второй половины IX века Аскольда: на его могиле позднее была воздвигнута церковь Николы. Но «Аскольдова могила» – это огромный холм, то есть чисто языческое погребение. И если сооружение церкви (уже в XI веке) что-то символизировало, то, прежде всего, преемственность язычества и христианства (как это отчасти просматривается и в цитированном высказывании Илариона).

Достоверные сведения о наличии в Киеве христианской общины относятся к середине X века. Узнаем о ней из помещенного в летописи договора князя Игоря с греками 944 года. Киевская знать и купцы, участвующие в заключении договора, представляют две равноправные общины: языческую и христианскую. Язычники клянутся на оружии именем Перуна, а христиане в Константинополе клянутся в верности слову церковью Ильи в Киеве, а в самой столице подтверждают эту клятву в Ильинской церкви. Сообщив об этом, летописец пояснил, что это церковь, «яже есть над Ручаем, конец Пасыньче беседы и Козаре», которая была в прошлом соборной церковью варягов-христиан.

Хотя летописец позаботился о своих читателях, но рассчитывал он опять-таки на современников. Где именно находилась эта церковь и что она собой представляла – до сих пор неизвестно. Важно было бы представить ее внешний облик. Дело в том, что нет никаких следов зависимости киевской христианской общины от Константинополя. И дружинники, и купцы – варяги и русы – противостоят грекам без каких-либо различий по религиозному признаку. Иными словами, нет никаких признаков в пользу того, чтобы русские христиане более симпатизировали грекам, чем язычники.

Около 959 года, как следует из западных хроник и некоторых русских хронографов, при императоре Романе приняла крещение по греческому обряду княгиня Ольга. Видимо, местная христианская община чем-то Ольгу не устраивала. В позднейшей традиции сохранилось предание о постройке Ольгой деревянной церкви Софии. Сейчас от времени Ольги археологами обнаружены остатки ее каменного дворца, основания каких-то иных сооруже-

ний (может быть, языческих капищ). Но христианские храмы того времени пока не выявлены. Это и не удивительно, если допустить, что они все были деревянными. Зато сооружение храма по аналогии с константинопольской Софией должно было восприниматься неким противопоставлением имеющейся соборной церкви.

Едва приняв крещение от греков, Ольга, однако, направила посольство к германскому королю (позднее императору) Оттону I (936–973) с просьбой прислать проповедников. Чем был вызван такой шаг – опять-таки не ясно. Не исключено, что это была реакция на какие-то притязания Константинополя. Германские хроники отразили большой интерес к посольству «королевы ругов» – так в официальных немецких документах X века называется русская княгиня. В «королевство ругов» был направлен видный проповедник Адальберт. Он и достиг Киева в 961–962 годах. Но миссионеры встретили здесь такой прием, что едва унесли ноги, а кто-то и погиб по дороге. Винили германские хронисты в этом вероломных русов-ругов, которые, как казалось им, сами не знали, чего хотели. Вероятнее же, что русы-христиане ожидали вовсе не того, что им пытались навязать миссионеры.

Снова соблазнительно видеть за бурными событиями 961–962 годов борьбу язычников и христиан. Не исключено, что на заезжих христиан язычники реагировали острее, нежели на домашних. Но, очевидно, и сами христиане не проявили расположенности к учителям из Германии. Спутникам Адальберта, похоже, здесь вообще не на кого было опереться. Этим и объясняется раздраженный характер итоговой записи хроник.

Древнейшие летописцы отметили борьбу полян и древлян за гегемонию в складывающемся государстве, расцвелили ее легендами и сказками, рассказали о некоторых походах князей и государственных мерах мудрой Ольги. И ничего о конфликтах религиозных общин. В сказаниях об Ольге мимоходом упоминается о ее попытках приобщить к христианству Святослава. Воинственный князь отводил эти настояния вполне деликатно, ссылаясь на настроения дружины. Против крещения же своих вельмож он вроде бы ничего не имел. Лишь в так называемой Иоакимовской летописи, которая была в распоряжении первого русского историка В.И. Татищева (1686–1750), Святослав представлен воинствующим язычником. В этой летописи сама гибель князя оценивается как божья кара за насилия в отношении христиан. Но и там эти репрессии отнесены к периоду пребывания Святослава на Дунае, именно к тому периоду, когда русское войско начали преследовать неудачи.

Отправляясь в Болгарию надолго, если не насовсем, Святослав и не мог рассчитывать лишь на язычников. И Болгария, и Венгрия, и другие подунайские земли были в орбите христианского мира. Другое дело, что во всех этих странах продолжалась борьба разных христианских общин, а многие принявшие христианство князья и вельможи по образу жизни не отличались от язычников.

Из византийских источников следует, что главной причиной поражения Святослава является все-таки развал его тыла. В занятых им подунайских городах то тут, то там возникали конфликты. Естественно, что Константинополь стремился опереться, прежде всего, на православных христиан в Болгарии, и в этом он преуспел. Святослав обрушил на «изменников» кровавые репрессии. Можно уверенно предположить, что казни обрушивались именно на христиан византийского толка. Но и византийцы в занятых городах не отличались большей гуманностью. Они убивали и разоряли и своих единоверцев. И тоже за «измену». А противников религиозной зависимости от Византии было немало и среди болгарских христиан. В ходе борьбы за независимость эти христиане неизбежно искали какую-то альтернативу. Примечательно, что у Святослава, помимо нижнего Подунавья, сторонники находились в Западной Болгарии, где сильнее были стремления к политической и религиозной независимости и где еще несколько десятилетий будет существовать самостоятельное славянское государство, тогда как разоренная Восточная Болгария войдет в состав Византии.

Какие-то разногласия возникли и у самих русов – местных и пришедших со Святославом. Похоже, что отряды Сфенкелла, Свенельда и самого Святослава действовали независимо друг от друга и несогласованно. В итоге Сфенкелл погиб, Свенельд вернулся в Киев «полем», а Святослав погиб от печенежских сабель в днепровских порогах. Стояли ли за разногласиями религиозные или же обычные для той эпохи родоплеменные различия – остается неясным. Как правило, эти различия переплетались.

Своеобразным продолжением противоречий, обнаружившихся на рубеже 60–70-х годов, явились убоицы преемников Святослава. Перед уходом на Дунай князь распределил земли между сыновьями, чем, кстати, подчеркнул серьезность своих намерений в отношении создания новой Империи. Старший, Ярополк, получил Киев, Олегу досталась Древлянская земля и Владимиру – Новгород. Летописец, записавший эти сведения, не удержался от иронии в адрес новгородцев и Владимира. Новгородцы пришли просить себе князя, угрожая найти такового где-нибудь в другом месте. Святослава такая угроза не напугала: «А бы пошел кто к вам» (то есть «кто к вам пойдет!»). Действительно, «отпреся Ярополк и Олег». Добрыня посоветовал новгородцам просить Владимира. Рожденный от ключницы Ольги – Малуши, Владимир в глазах братьев, да и киевских бояр, не был ровней «законным» сыновьям Святослава. И хотя брат Малуши Добрыня уже тогда был прославлен в сражениях, полоцкая княжна Рогнеда с презрением отвергнет сватовство Владимира: «Не хочю розути робичича, но Ярополка хочю»².

За убоицами в Русской земле просматривается роковая фигура Свенельда. Когда-то Игорь дал ему две дани: улическую и древлянскую, чем вызвал ропот дружины («дал единови мужу много»). Уличи от поборов ненасытного воеводы ушли к низовьям Днестра, а древляне казнили Игоря за то, что он после Свенельда, по настоянию дружины, тоже собирал здесь дань. Теперь сын Свенельда Лют, видимо, претендуя на эту землю, заехал в древлянские охотничьи угодья, за что был убит Олегом. Ярополк по наущению Свенельда убил брата. Владимир бежал за море, оставив Новгород посадникам Ярополка. Вернулся он с варяжскими наемниками, взял Полоцк, убив княжившего здесь Рогволода, а затем и Киев. Преданный воеводой Блудом, Ярополк был вероломно убит варягами в хоромы Владимира, куда шел на переговоры.

Став единоличным правителем Руси, Владимир проводит реформу, являющуюся еще одной загадкой эпохи. «Постави кумиры на холму вне двора теремного, – сообщает летописец, – Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат, и Хорса, Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь». Этим богам приносились жертвы, в том числе, если верить летописи, человеческие («сыны, и дщери»)». В 983 году в жертву были принесены отец и сын варяги-христиане.

С этих двух варягов-христиан начинается обычно счет русских святых-мучеников. Сама реформа иногда на этом основании рассматривается в плане противоборства язычества и христианства. Но такая трактовка вызывает и затруднения. Дело в том, что собственно славянское язычество человеческих жертвоприношений не знало. Наличие таковых у некоторых групп балтийских славян – свидетельство сложных ассимиляционных процессов. В частности, жители острова Рюген руги (их называли также русы, рутены, руйяны, раны – примерно так же, как и киевских русов) изначально славянами не были, а перейдя на славянскую речь, сохраняли многие обычаи, включая обряд погребения (трупоположение вместо типичного для славян трупосожжения). А за различием в обрядах стоит и разное видение потустороннего мира.

² Обряд «разувания» в знак покорности будущему супругу, видимо, не был всеобщим. Это примета русов или варяго-русов.

³ Это указание летописи специалисты понимают различно: «сыны и дщери» то ли приносятся в жертву, то ли участвуют в обряде. Но смысл осуждения именно в бесчеловечности вводимых обрядов.

Славянское и русское (или варяго-русское) язычество, видимо, отличались и местом в социальной жизни жречества. Из немецких хроник известно, что на острове Рюген жрецы почитались выше королей (князей). Именно жрецы стремились разжигать религиозный фанатизм, навязывать тот или иной тип верований и обрядов. Это и понятно: жрецы тем и жили. У основных групп славян жреческие касты еще не сложились. Препятствовал этому прочный общинный быт, социальный оптимизм еще не разложившейся общины, коллективизм как высший нравственный критерий.

В IX–X веках племена Восточной Европы все более втягиваются в общеевропейский процесс социального расслоения. Но и теперь расслоение идет не столько внутри племен, сколько между племенами и родами или общинами. Разногласия же между ними сталкивают и почитаемых местных богов. Вслед за людьми и боги вступают в борьбу за место в социальной и нравственной иерархии. Различия языческих верований у племен, разнородных по языку и истории, в усложнившейся обстановке перерастают в противоборство.

Следует заметить, что сообщение о пантеоне Владимира вполне достоверно: киевские археологи сравнительно недавно обнаружили каменное основание капища, где эти боги некогда были воздвигнуты. Довольно явственно просматривается и образец: боги балтийских славян. Очевидно, где-то там, на южном берегу Балтики, провел Владимир некоторое время, набирая наемников для похода на Киев. Даже и особо отмеченное летописью чрезвычайное событие – убийство варягов-христиан в 983 году – находит объяснение в ситуации, сложившейся на Балтике. Именно в 983 году произошло грандиозное восстание балтийских славян против немецких феодалов и немецкой феодальной церкви. В ходе восстания уничтожались христианские храмы, изгонялись христиане, а крещеные славяне возвращались в язычество. Но реформа Владимира проводилась раньше этого восстания, и следов ее антихристианской направленности все-таки не видно. И два варяга были убиты не потому, что они христиане, а потому, что на «отрока варяга пал жребий», а отец вступился за сына и погиб вместе с ним. Да и позднейшая церковная традиция запомнила лишь двух варягов.

Все это заставляет думать, что реформа предполагала реорганизацию самого язычества с целью придания обрядам более широкого общественно-политического звучания. По мере того как власть отдалялась от общества, и богам предстояло отгородиться непреходимой чертой величия. Усложнение иерархии господства и подчинения на земле побуждало соответственно перестроить и божественную лестницу.

Много неясного в реформе Владимира. Почему именно шесть божеств? Есть ли какой-нибудь смысл в самой численности? Неясно, какой принцип положен при отборе «кандидатов» в пантеон: племенные боги или покровители разных «профессий». В первом случае число «шесть» совпадало бы с количеством племен, входивших в состав Руси этого времени: их перечислил летописец, рассказывая о славянской грамоте (поляне, древляне, северяне, дреговичи, кривичи полоцкие и словене новгородские). Но в это время, похоже, чисто племенная связь с божествами уже была утрачена, и все они получали и какое-то функциональное значение.

Давно замечено, что языческий пантеон не включал совершенно скандинавских божеств. Одного этого факта было бы достаточно, чтобы отвергнуть так называемую норманнскую теорию происхождения Русского государства. Пришедшие с Владимиром варяги, по крайней мере в большинстве, молились не Тору и Одину – главным скандинавским богам, а Перуну.

Златоусый Перун был возвышен над всеми остальными божествами. Култ его насаждался, по-видимому, в течение всего X века. Именем Перуна и Велеса клялись русские послы при заключении договора с греками в 911 году. Именем Перуна клялись дружинники Игоря, Перун и Велес упомянуты в договоре Святослава 971 года. Из пантеона Велес почему-то исчез, хотя изображение его осталось в торговой части города у впадения в Днепр Почайны.

Функции Велеса достаточно определены: он «скотий бог», то есть бог богатства (от кельтского «скотт», «скутти» – деньги), покровитель торговли и даже поэзии (Боян – «Велесов внук» в «Слове о полку Игореве»). Велес очень популярен был у северных славянских племен, что, может быть, объясняется историей славянского освоения этого края: сюда в IX–X веках устремлялись переселенцы из разных мест, в том числе с южного берега Балтики, а переселения так или иначе переплетались с торговлей.

Отсутствие Велеса в пантеоне может быть связано и с каким-то конфликтом внутри Киева, причем конфликтом устойчивым: ведь и в договоре Игоря это божество не упоминается, хотя затем у Святослава оно вновь появится. Не исключено, что торгово-ремесленный Подол (название прилегающей к Днепру низменной части города) оставался на стороне Ярополка. Противоречия же между «горой», где располагались княжеские постройки, и обычно теснящимся ближе к воде посадом просматриваются по всем древнерусским городам.

Хотя за культом Перуна стояла, по меньшей мере, вековая традиция, навязывать его все-таки приходилось силой. Он остается божеством «горы», божеством социальной верхушки, в которой заметно влияние пришлых варягов. Облик Перуна, воспроизведенный в пантеоне, довольно ясно указывает и на источник: именно так выглядели некоторые боги балтийских славян. Здесь, на Эльбе, еще и в XVIII веке четверг назывался «днем Перуна» – «Перундан», подобно тому, как у германцев этот день посвящался аналогичному богу Доннеру («Доннерстаг»), а у французов – Юпитеру («жеди»). В форме Перкунаса это божество известно у ряда восточнобалтийских племен, живших по морскому побережью, где, кстати, источникам XI–XIII веков также известна «Русь» или «Рутения». Долго и прочно культ этот держался в Новгороде. Отражение его достигает Чехии и Хорватии. И все-таки общеславянским, да и вообще славянским, он, видимо, не был. Он стал таковым в процессе ассимиляции русов со славянами. Однако в собственно славянском пантеоне у него были сильные соперники. Вряд ли случайно, что бессмертное «Слово о полку Игореве» его даже не упоминает, тогда как Дажьбог занимает самое почетное место. Именно его потомками считаются в поэме сами русичи. Вряд ли такое отношение к Перуну можно понимать как уступку христианской церкви, видевшей главного конкурента именно в Перуне. В поэме вообще нет ни робости перед церковью, ни стремления найти с ней взаимопонимание. А потому приходится думать, что культ Перуна на Руси не имел того общего значения, которое признается за Дажьбогом и некоторыми другими божествами. На Перуна опиралась дружина. Основная же масса населения смотрела на него как на грозного, но все-таки не слишком симпатичного бога. Его боялись и именно потому тяготились им. По крайней мере, таким могло быть отношение к нему там, где его навязывали силой.

В пантеон не попало одно из древних индоевропейских божеств, особо чтимое славянами, – Сварог. Правда, сыном его почитался Дажьбог (он же Сварожич), и, следовательно, в пантеоне он косвенно присутствовал. Но Сварог – это высшее небесное божество, функции которого все-таки в значительной степени взял на себя Перун. А это не могло не вызывать противодействия у язычников, поклонявшихся сыну Сварога. Примечательно, что и у лютичей – одного из славянских балтийских племен – почитался более других Сварожич, называемый здесь также Радегастом. В условиях военной демократии это божество приобрело примерно те же функции, которые на Руси присваивали Перуну. Следует отсюда и то, что Перун почитался не всеми балтийскими славянами, а только некоторыми из них (в первую очередь, по-видимому, варинами-варнами, соседствовавшими с Данией и Франкской империей).

Таким образом, реформу Владимира следует понимать как попытку преодоления кризиса самого язычества, кризиса, вызванного обострением противоречий и межплеменных, и социальных. Но, как это часто бывает, попытка волевого преодоления объективных противоречий лишь усугубляет их. В летописи сохранилось глухое указание на конфликт, возник-

ший у князя с наемниками-варягами, в результате которого часть их ушла в Византию. Владимир вынужден был искать компенсации этой потери, прежде всего, среди самих киевлян. А поиск новых союзников или иной социальной опоры предполагает неизбежные уступки в их пользу. Божественный трон Перуна закачался, и чем более златоусый и среброглавый громовержец стремился удержаться силой и насилием, тем более он терял приверженцев. И Владимир, и Добрыня это отлично видели, а потому покинули корабль, едва в нем образовалась течь.

Древнейшие авторы, жившие во времена Ярослава Мудрого (ум. 1054), – Иларион и Иаков-мних (то есть монах) – сообщают о крещении Владимира коротко, отмечая лишь самый этот факт. В «Повести временных лет» этому событию посвящено обширное повествование. В нем, однако, не просматривается ни логика, ни последовательность событий. Она буквально соткана из противоречий, и когда в конце повести летописец довольно резко оспаривает инакомыслящих, становится ясно, что уже у ближайших поколений за наследие Владимира шла борьба. Летописец настаивал на том, что Владимир крестился в городе Корсуне (греческий Херсонес) в Крыму, и спорил с теми, кто «не сведуще право, глаголють, яко крестился есть в Киеве; инии же реша: в Василеве; друзии же инако скажутъ».

Что стояло за этими спорами о месте крещения? Почему рассказ о крещении в летописи растянут на три года – 986–988-й, а сами даты в источниках называются разные? Какие иные версии летописец не пожелал даже раскрыть, как бы отвергая их с порога? Почему Владимир знакомится с христианством вроде бы лишь в изложении заезжих послов и философов, тогда как в самом Киеве имеются христианские общины, и с азами новой веры здесь вполне можно было познакомиться? Почему летопись и древние авторы ничего не сообщают о форме организации христианской церкви при Владимире? И, наконец, почему, условно говоря, религия «национальная» так легко оттесняется наднациональной, каковой в идеале является христианство?

Некоторые общие ответы достаточно очевидны. Так, язычество «национальной» религией никогда не было. Оно оставалось более или менее однотипным, пока речь шла о взаимоотношениях человека и природы, а принцип социального равенства, характерный для общинного строя, не пробуждал даже и соперничества между племенными божествами. Но положение резко изменилось, как только язычеству пришлось перестраиваться вслед за ускорявшимся социальным расслоением. В многоэтничной стране, каковой была Русь, противоречия осложнялись различием языков и социальных укладов. Процесс формирования народности на основе расплывавшихся под давлением центробежных стремлений племен был неизбежно болезненным и противоречивым. Традиции вступали в конфликт с новшествами – положительными и отрицательными. А традиции древности всегда имели религиозную окраску.

В древних обществах вообще практически сливались особенности хозяйствования, быта, культуры и религии. А потому и понять их можно лишь в комплексе. Это означает, что первостепенное внимание должно быть уделено именно этническим отношениям. Как правило, этносы древности и сохранялись до тех пор, пока их цементировала религия. Но и вливаясь в новую общность, распавшийся этнос приносил что-то свое, более или менее значительное, часто пробивающееся сквозь века через народность вплоть до наших времен. С выходом двух книг о язычестве славян и руси Б.А. Рыбакова читатели и специалисты получили огромный обобщенный материал. Пересказывать его нет смысла. Надо лишь подчеркнуть, что речь идет не о сумме однопорядковых явлений, а о конгломерате противоборствующих традиций и тенденций, и противоборство их тем острее, чем ближе затрагиваются собственно социальные проблемы.

Нельзя выявить и понять особенности, не рассмотрев явление на широком фоне всех родственных или сходных явлений, не установив всех его связей, не выявив истоков. Это

и непреложное методологическое правило, и простейшее требование, доступное здравому смыслу. Связи же и истоки могут быть весьма далекими и не всегда непосредственными. Поэтому необходимы далекие на первый взгляд экскурсы в историю, в богословские споры, в этническую психологию.

Спор о том, как и где крестили киевлян – в Днепре или Почайне, не имеет, да и никогда не имел какого-либо значения. Неважно и то, где крестился Владимир. Многократно важнее понять, почему уже в XI веке об этом спорили, шла ли речь только о местных корыстных интересах, или затрагивались серьезные идеологические вопросы. А для этого придется выйти далеко за пределы непосредственных источников. Как человека нельзя понять, не установив всех его общественных связей, так и источник мало что скажет, если его не удастся представить в качестве отражения и проявления определенной исторической реальности.

Очевидно, для ответа на многочисленные «почему» необходимо мобилизовать весь доступный материал. И пойти целесообразно традиционным путем: посмотреть, что сделано предшественниками, какие вопросы вызвали наибольшие разногласия, чем эти разногласия вызваны и каким путем их можно преодолеть. При этом приходится с сожалением констатировать, что монографических исследований по истории распространения христианства на Руси, по существу, нет. Лишь в самых общих чертах говорилось об особенностях древнерусского христианства. А это, конечно, и есть кардинальный вопрос. Ведь надо понять, как именно христианство было усвоено народом, в какой мере оно повлияло на его мировоззрение и психологию, что оно само усвоило из предшествующих верований, что стремилось преодолеть. Лишь ответив на эти вопросы, можно осмыслить и остальные многочисленные проблемы и противоречия.

Факты, гипотезы, проблемы

Известно, что знания об обществе всегда отстают от естественно-научных. Это потому, что жизненная правда далеко не всем и не во всем выгодна, ее под тем или иным предлогом не принимают, а то и прямо встают на пути познания. К тому же, в общественной жизни более цепко держатся разного рода предрассудки и иллюзии, а человеку свойственно преувеличивать ценность и объем собственных знаний. По общему правилу, чем значительнее явление, чем шире круг людей, чьи интересы затрагиваются, тем труднее проникновение в суть дела.

История христианства и, в частности, крещение Руси – темы неизменно актуальные. Разные церкви претендуют на участие в событиях тысячелетней давности, стремясь таким путем упрочить и нынешнее положение. Смена верований в крупнейшем государстве Средневековья, естественно, привлекает внимание и светских историков, поскольку религия в древних обществах неразрывно связана с культурой, и необходима тончайшая операция, дабы с предрассудками не выбросить на свалку многовековой культурно-социальный и хозяйственный опыт. А последнее, к сожалению, случается не так уж редко.

Русская православная церковь издавна считает себя наследницей византийского православия. Но также издавна ее трактовку оспаривают папская курия и униаты. В сентябре 1969 года на окраине Рима открыли построенный на средства Ватикана Софийский собор – уменьшенную копию собора в Киеве. Инсценировка символизировала главную идею униатов: Киевская церковь изначально подчинялась Риму. Политическое значение акции подчеркивалось присутствием папы Павла VI, а направленность определялась фигурой руководителя торжеств, «кардинала», бывшего униатского митрополита и сотрудника гестапо Иосифа Слипого.

Нынешний глава Ватикана Иоанн-Павел II пользуется более серьезным и тонким оружием, оказавшимся в его распоряжении: он первый славянин на троне Вечного города. В 1980 году славянские просветители IX века Кирилл и Мефодий были признаны «сопокровителями Европы». В энциклике (послании) «Апостолы славян» (2 июня 1985 г.) по случаю тысячелетия кончины Мефодия (885) подробно рассказывается о сотрудничестве славянских учителей с папским двором и перекидывается мостик к обстоятельствам крещения Руси.

Папа умолчал о том, за что при жизни Кирилла и Мефодия травило и преследовало немецкое духовенство, за что в славянских землях подвергали гонениям их последователей. Но он уловил важность именно деятельности братьев, которая и тогда, и позднее служила идеям славянского единства. В конце концов, римская церковь причислила Мефодия к лику святых. Только для этого понадобилось целых пять столетий (1380 год). А еще через шесть столетий братьев признали и «сопокровителями». Известная практика: присваивать наследие тех, кого при жизни и даже века спустя почитали первейшими врагами. Узел завязан искусно: откуда бы ни шло христианство на Русь – проявляется организующее, цивилизующее, объединяющее участие Рима. Взаимотяготение славян существует исстари, а реализовать его в прошлом и – что важнее – настоящем может только Рим.

Большой простор для произвольных построений спекуляций открывается потому, что ни в Риме, ни в Константинополе акт крещения Руси при Владимире не был отмечен. Путано и противоречиво, как было сказано, рассказывают об этом событии и русские источники. В истории часто бывает так, что о событиях, вроде бы всем известных, в действительности мы знаем очень мало. Это происходит потому, что для потомков они значат больше, чем для современников, или же потомки их иначе воспринимают. Подправляя сведения о дея-

ниях прошлого, они подтягивают их под собственные представления и желания. Борьба за наследство редко обходится без искажения истины, даже если искажение и не осознается.

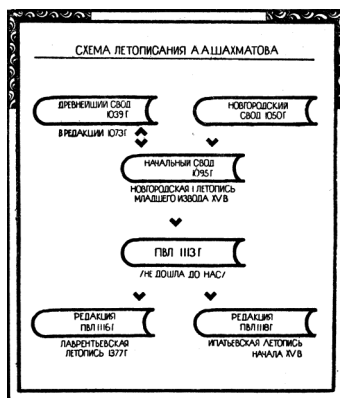
Расхождения между специалистами возникают как из-за разного понимания источников, так и вследствие неодинакового осмысления исторических процессов. Разумеется, сказывается и эрудиция. Но сама по себе, так сказать, автоматически, она к верным выводам не поведет. Разобраться в противоречиях, отделить существенное от несущественного можно лишь с помощью истинной методологии, которой также можно овладеть лишь вместе с изучаемым материалом. Принципиальное значение при этом имеет исходная точка поиска: идти ли от источника или же от проблемы. Можно заметить, что при том и другом подходе выводы получаются совершенно разными. И дело в том, что, следуя за источником, легко как бы стать на его точку зрения и просмотреть действительно важное. Постановка же проблемы обязывает шире смотреть на сам источник, учитывать условия его происхождения, полнее использовать уже открытые законы развития общества.

Оба подхода рельефно проявились при оценке «Повести временных лет» (ПВЛ) – главного источника по теме крещения Руси. До сих пор в учебных пособиях и популярной литературе история летописания обычно сводится к изложению схемы А.А. Шахматова (1864–1920). Еще в прошлом столетии было прочно установлено, что летописи, включая «Повесть временных лет» (иначе называемая «Начальной летописью»), – это своды, сборники разнородного и разновременного материала, составленные, как правило, более или менее длительное время спустя после описываемых событий. Шахматов попытался в единой схеме представить все этапы летописной работы. Он привлек большое число летописных списков и, сравнивая их, искал узлы и обрывы. Такой путь давал определенные результаты, пока речь шла о сводах XV–XVI веков, сохранившихся в ряде списков. Но раннее летописание таких бесспорных граней не содержит. О времени работы летописцев или авторов включенных в летопись сказаний и повестей приходится судить по их содержанию, языку, стилю. Выстраивая свою схему, Шахматов слишком упростил побудительные мотивы летописцев. Так, создание «Древнейшего свода» он датировал 1039 годом на том основании, что в это время на Русь приехал первый грек-митрополит и по случаю создания митрополии был составлен свод. Затем несколько десятилетий летописания в Киеве не было. И лишь в 1073 году игумен Печерского монастыря Никон взялся за продолжение, отредактировав предшествующий текст. Последующее летописание ведется практически только в Печерском монастыре. В 1095 году здесь был составлен так называемый «Начальный свод»⁴, а в 1113 году написана собственно «Повесть временных лет». В отношении авторства этой летописи Шахматов колебался между Нестором и Сильвестром. В конечном счете, он пришел к выводу, что Несторова летопись не дошла до нас, а имеем мы редакцию 1116 года Сильвестра и редакцию 1118 года какого-то печерского летописца.

Схема явно упрощенная. Шахматов не учитывал закономерностей функционирования общественной мысли, одной из форм проявления которой являлось летописание. Он, по существу, не учитывал борьбы идей, которая обычна и заставляла браться за перо. Показа-

⁴ По мнению Шахматова, этот свод нашел отражение в так называемом младшем изводе Новгородской Первой летописи. Новгородская Первая летопись известна в двух редакциях: старшая – это Синодальный список XIII–XIV веков, младшая – ряд списков XV века. По мнению Шахматова, в XV веке в начальной части летописи «Повесть временных лет» была заменена более ранним Начальным сводом. Однако совпадения с текстом летописей, содержащих «Повесть временных лет», продолжаются не до 1095-го, а до 1115 года. В Новгородской Первой летописи нет ряда сюжетов, содержащихся в «Повести временных лет». Особенно существенно, что в ней нет большинства начальных статей, в частности, извлечения из какого-то «Сказания о славянской грамоте». На этом основании начальные статьи связывают с творчеством составителя «Повести временных лет» начала XII века. Между тем, они явно составлены намного раньше, по большей части во времена Владимира. В них заметна связь с моравской письменной традицией, а племя поляне выводится с Дуная (из Норика). Новгородский летописец не мог принять такой версии, потому что считал русь варяжским племенем, а новгородцев выводил «от рода варяжска».

тельно, что многочисленные повести и сказания, сохранившиеся в сборниках и сходные с аналогичными текстами летописей, он считал извлечениями из той или иной летописи, а не источниками их. Даже «Слово о Законе и Благодати» Илариона он поставил в зависимость от уникального «Древнейшего свода», хотя познания одного из первых русских писателей могли восходить к различным – письменным и устным – источникам, а время Владимира он и сам мог помнить.



«Повесть временных лет» (ПВЛ)

Критиковали Шахматова с противоположных сторон. Обычно при углубленном изучении какого-нибудь конкретного вопроса выяснялось, что схема не срабатывает и требуется иное объяснение. Но такого рода критика шла все-таки по частностям, а потому не зачеркивала схемы в целом. Лишь Н.К. Никольский (1863–1935) поставил вопрос о принципиальной необоснованности схемы. Он указал на то, что нарисованная лестница сводов была умозрительной, оторванной от жизни. «XI век, – пояснял Никольский, – ...историки литературы совершенно напрасно называют безыдейным». А ведь безыдейных столетий вообще не бывает. Условия социальной жизни рожают идеи, которые и воплощаются в текстах.

В советской литературе более всего сомнений высказано по поводу предполагаемого «Древнейшего свода», датированного Шахматовым 1039 годом. При этом одна часть специалистов начало летописания отнесла к более позднему времени (именно к 70-м годам XI столетия), другая – к более раннему. Временем Владимира датировали раннее летописание академики М.Н. Тихомиров, Б.А. Рыбаков, Л.В. Черепнин и некоторые другие авторы. В пользу такой датировки говорят многие факты. Скажем, летописец в рассказ о гибели Игоря заметил, что Свенельд – это отец Мистиши. Теперь мы о Мистише ничего не знаем, а Свенельд на страницах летописи мелькает неоднократно. Но летописец обращался к современникам, которые хорошо знали Мистишу и могли забыть его отца. Упомянут Свенельд в последний раз около 977 года. Мистиша, очевидно, был современником Владимира.

Выделение этапов составления летописей важно не само по себе, а в связи с возможным для данной эпохи кругом идей и политических взаимоотношений. Но к какому именно этапу можно отнести тот или иной конкретный текст – это всегда проблема. Ведь позднейшие летописцы и редакторы древние тексты могли основательно переделать. Особенно трудно датировать летописные статьи, не имеющие «параллельных» текстов, то есть текстов, рассказывающих о том же независимо от летописи. В таких случаях точность датировки зависит от глубины проникновения в эпоху, от возможности уловить что-то характерное именно для данного времени.

Хотя начало летописания относится ко времени Владимира, причем к первой половине его княжения (до 996 года), повествование о крещении составлено явно позднее из разных источников. При этом неясно, сохранилось ли что-либо из древнейшей летописи в составе

известной нам ныне редакции. Так, Н.К. Никольский полагал, что первоначальный текст был устранен позднейшими провизантийски настроенными летописцами и в летописи уцелели только тексты «нейтральные» по отношению к византийской версии происхождения русского христианства, вроде упомянутого выше «Сказания о славянской грамоте». Разумеется, восстановить утраченные тексты невозможно. Но по сохранившимся обрывам, недомолвкам, редакторским небрежностям часто можно представить, какие идеи старались затушевать или уничтожить.

Многословное летописное повествование, непосредственно излагающее обстоятельства крещения, рассредоточено между 986–988 годами (в летописи обозначены 6494–6496 годы по константинопольскому счислению от «сотворения мира»). Само наличие дат говорит о сравнительно позднем сложении всего сказания. Язычество абсолютной хронологии не знало, понятие о времени в язычестве отличалось от христианского. Счет лет обычно велся либо от основания города (как в Риме), либо по годам княжения. Давно замечено, что в летописи первоначально было именно такое счисление. Переход к христианству, естественно, не мог вытеснить сразу старое представление о цикличности времени. К тому же в самом христианском мире существовало большое количество разных способов его счисления (от «сотворения мира» или от «рождества Христова»). Известно до 200 разных космических эр (то есть датировок «сотворения мира»), различно определялось также начало года. Скажем, византийское сентябрьское начало у нас утвердилось лишь в XV веке, а до тех пор преобладало мартовское.

В «Повести временных лет» нашли отражение разные способы счисления. Позднейшие летописцы этого не понимали и потому часто дублировали одни и те же известия, записанные по разным счислениям. Между тем, в самих этих различиях заложена большая информация. Применение той или иной космической эры указывает направление культурных связей, а поскольку речь идет, прежде всего, о христианской литературе, то и о степени влияния разных христианских⁵ общин.

Даты летописи, относящиеся к X веку, мы обычно переводим по византийскому счислению условно. На самом деле едва ли не каждая датировка нуждается в специальном обосновании. Как правило, византийский счет приносился позднейшими летописцами редактировавшими летопись во второй половине XI века или даже еще позднее. Сам византийский, точнее Ю константинопольский счет воспринимался на Руси неодинаково, поскольку не совпадало начала года. Отсюда в летописях часто расхождение в датах на один год, хотя излагается один и тот же текст.

Таким образом, рассредоточение рассказа о крещении между 986–988 годами может быть связано с использованием источников, содержавших разную датировку одних и тех же событий. А такая возможность предполагает наличие общин с разной культурной ориентацией.

986 (6494) год без введений и предисловий открывается в летописи сообщением о посольствах к Владимиру мусульман из Волжской Болгарии, иудеев из Хазарии и христиан из Рима и Византии с предложением переменить веру.

Летописец фривольно, без тени благочестия и с некоторой иронией рассказывает о колебаниях Владимира. Так, князю «сладко» было слушать мусульман, «бе бо сам любя жаны и блужен бе многое». О блудной жизни Владимира несколько ранее, под 980 годом, специально говорила та же летопись. И там наблюдалось уже одно противоречие: сначала Владимира явно осуждали за это, представляя насильником, а затем вина вроде бы возлага-

⁵ Редакцией 1116 года считается текст, содержащийся в Лаврентьевской летописи 1377 года, а также сходной с ней Радзивилловской и некоторых других летописей. Редакцию 1118 года усматривают в Ипатьевской летописи (старший список первой четверти XV века). Дата 1116 указана самим автором – Сильвестром. Дата 1118 выводится по косвенным данным. В самой Ипатьевской летописи под этим годом рубеж не просматриваем.

лась на пострадавших: соблазняли князя своими прелестями, как и библейского Соломона. Очевидно, разные летописцы различно толковали одни и те же факты.

Соблазны мусульман Владимир якобы отверг лишь потому, что «ему бе нелюбо обречение удов и о неядении мяс свиных, а о питии отнудь рька: «Руси еси веселие питие, не можем бес того быти».

«Немци» от «папежа» (то есть папы римского), казалось бы, предусмотрели наклонности князя. На вопрос «како заповедь ваша?» они развеяли все сомнения: «Пощение по силе, аще кто пьет или ясть, то все во славу Божью, уче учитель нашъ Павел». К ссылке на апостола Павла мы еще вернемся (для Рима неизмеримо выше стоял Петр). Пока же последуем за летописью: Владимир отослал назад «немцев», поскольку ранее «отци наши сего не прияли суть». Исследователи довольно единодушно полагают, что князь намекал на изгнание немецких миссионеров за четверть века до этого, в 961–962 годах.

Хазарские иудеи прибыли, прослышав о неудаче мусульман и немцев. Но соблазнять Владимира им и вовсе было нечем, а весь «закон» сводился к запретам: «обрезатися, свинины не ясти, ни заячины, суботу хранити». Владимир вынудил иудеев на признание, «что Бог разгневался на наших предков и расточил за грехи по разным странам», а затем прочел незадачливым послам мораль: «Како вы инех учите, а сами отвержении от Бога и расточены? Аще Бог любил вас и закон ваш, не бысть расточении по чужим землям; еда нам то же мыслите прияти?»

Далее в летописи сообщается о прибытии греческого философа, который как бы заново осудил все те верования, которые и так уже отверг Владимир. Так называемая «Речь философа» явно принадлежит иному летописцу. Она написана иным языком, из нее исчезает иронический настрой неизвестного прагматика X–XI веков. Мусульманство в этом тексте лишается и тех немногих реальных черт, которые просматривались в беседе князя с болгарскими послами. Поклонникам «Бохмита» (Магомета) приписываются такие бытовые пороки, которые должны вызвать простое чувство брезгливости.

К римской церкви в «Речи философа» тоже иная и единственная претензия: «Служать бо опресноки рекше оплатки, их же бог не преда, но повеле хлебом служити, и преда апостоломъ приим хлеб, рек: се есть тело мое, ломимое за вы; такоже и чашю прием рече: се есть кровь моя новаго завета; си же тоге не творять, суть не исправили веры». Иными словами, различие между Восточной и Западной церквями сводится к обряду причастия.

По летописи получается, что Владимир с большим вниманием и заинтересованностью слушал философа. Между тем, похоже, и летописец мало понимал, что стояло за отмеченными различиями. В полемике, предшествующей разрыву церковей в 1054 году, «опресноки» (латинское «облатки», откуда польское «оплачки») занимали видное место потому, что в них усматривалось «жидовство»: пресный хлеб готовился к иудейской пасхе. В Восточной церкви употреблялся хлеб, испеченный «на квасу», заквашенный, на Западе традиционно использовали пресный хлеб. Несущественному этому различию принципиальный характер придали лишь в связи с общим обострением отношений между Римом и Константинополем. Но летописец и его «Философ» этой остроты как будто не ощущали. Более значимо различие в причащении вином на Западе и на Востоке (об этом будет сказано ниже), поскольку за этим стоит отношение к духовенству и церковной организации. Но философ эти различия никак не обозначил, видимо, не считая их существенными.

Между тем, еще в середине IX столетия константинопольский патриарх Фотий предъявил Риму длинный перечень гораздо более серьезных претензий, в рамках которых чисто обрядовая сторона не имела большого значения. Фотий, в частности, осуждал те самые послабления с постами, которыми мнимые римские послы прельщали Владимира. Резко осуждал Фотий прибавку к принятому еще в IV веке никео-цареградскому Символу веры «филиокве» (исхождение Святого Духа не только от Бога-Отца, но и от Сына), все более

распространявшуюся в западном мире, осуждал брадобритие и так называемый целибат – запрещение браков церковнослужителей, пока еще существовавшее на Западе как тенденция. Большинство этих претензий к Риму будет неоднократно повторяться в Константинополе. Философ же о них вроде бы и не знает.

С точки зрения конструкции летописного рассказа примечательно и то, что ниже, под 987 годом, «латинянам» предъявляется совсем иной перечень претензий. Католиков там упрекают в непочитании икон и неуважении к символу креста. Летописец упрекает латинян в том, что крест они рисуют на земле, целуют его, а затем, становясь на ноги, попирают. Положено же целовать лишь «крест поставлен». Латинян обвиняют и в том, будто они «землю глаголють материю». В действительности ничего подобного в ортодоксальном «латинстве» нет. Такое представление характеризует языческие поверья, вроде былинного «мать – сыра земля». Пережиточно они могли сохраняться и на Востоке, и на Западе, а потому могла разуться какая-то конкретная ситуация, то есть летописец имел в виду конкретную общину на Западе, неправомерно отождествив ее вообще с латинской церковью.

То же противоречие наблюдается и в замечании о неупорядоченности семейного положения священников: «Ови бо попове одиною женою оженивъея служить, а друзии до 7 жен поимающе служить». За этими различиями также стоят разные общины, между которыми шла ожесточенная борьба, особенно обострившаяся как раз в XI веке. По существу, здесь летописец отвергает все течения, распространенные на Западе. Но он помогает понять, насколько не был един в его время сам Запад.

«Злее всего», по летописи, поистине неприличная практика римской церкви: «Пращають же грехи на дару», – циничное выколачивание средств из паствы, возможное, однако, с точки зрения принятого Римом вероучения. Только и в этом отношении единообразия на Западе не было. И опять-таки представляется возможность искать конкретного оппонента, предполагаемого летописцем⁶.

Основное содержание «Речи философа» – краткое изложение Ветхого Завета, рождения и распятия Христа. Шахматов поначалу считал «Речь» произведением болгарского автора, включенным в «Древнейший свод», а затем приписывал какому-то русскому летописцу. По мнению ученого, именно речь греческого философа убедила Владимира принять христианство по византийскому обряду, что и случилось в Киеве в том же 986 году. Все позднейшее представлялось ему легендарным наслоением. Между тем ни русским, ни византийским сочинением «Речь» все-таки считать нельзя.

Как уже было сказано, Шахматов обычно повести и сказания, встречающиеся вне летописей, считал лишь извлечениями из той или иной летописной редакции. «Речь» встречается вне «Повести временных лет». Но и без того ясно, что в летописную ткань она вмонтирована. Внутри ее помещена дата рождения Христа – 5500 год. В Константинополе, как было сказано, от «сотворения мира» до Рождества Христова насчитывали 5508 лет. Следует же отсюда, что философ-грек не был приверженцем собственно византийской христианской традиции. Ниже будет специальный разговор о том, что «греками» в Средние века называли не только византийцев. «Речь» специально исследовал советский лингвист А.С. Львов. Он показал, что восходит она к каким-то греческим, вернее – грекоязычным источникам (греческим языком пользовались в разных странах Востока, а также в ряде европейских районов). На славянском же языке это сочинение сначала бытовало в Моравии и Чехии, затем прошло редакцию в Восточной Болгарии, после чего попало на Русь.

⁶ В летописи «развращение» Римской церкви связывается именем папы Петра Гугнивого, якобы пришедшего в Рим до Седьмого собора 787 года. Предание зародилось где-то в славянских областях независимо от Константинополя и является отзвуком борьбы каких-то общин против наступления Римской церкви.

Таким образом, область бытования «Речи» совпадает с территорией, которую Святослав мыслил в своей воображаемой Империи. А потому путей, какими она могла прийти на Русь даже и до крещения Владимира, достаточно много. По своему содержанию «Речь» также выходит за рамки византийской ортодоксии. Во-первых, внимание в ней сосредоточено на ветхозаветной тематике, что для православия не характерно, во-вторых, библейские сюжеты даны в ней с апокрифическими чертами⁷. Космическая эра, по которой рождение Христа относилось к 5500 году, применялась в одном из восточных патриаршеств – Антиохии (Северная Сирия). Город этот явился одним из главных центров раннего христианства, а потому пользовался влиянием и в Средние века, хотя в политическом отношении он чаще всего находился в зависимости то от Византии, то от арабов (VII–IX вв.), то от крестоносцев. Влияние антиохийской «школы» в христианстве было особенно заметным как раз на Балканах и в Подунавье.

Шахматов вполне логично заключал, что «Речь философа», дополненная демонстрацией «запоны» – картины Страшного суда, – должна была убедить князя в необходимости немедленного крещения. Иначе зачем было на многих страницах рассказывать о «бытии мира»? Очевидно, именно так выглядел один из вариантов крещения Владимира, с которыми спорил позднейший летописец. Поправка к схеме в этой связи нужна лишь одна, но существенная: философ-грек проповедовал не византийское православие. В летописи вместо ожидаемого решения князя следует неожиданное: «Пожду и еще мало». Очевидно, кого-то такая версия не устраивала, и он решил предложить читателю очередную серию прямо-таки детективной истории.

В летописное повествование вводится очередной, 987 год.

Владимир созывает бояр и старцев градских (как будто они до сих пор ничего и не ведали о представительных посольствах) и сообщает о предложениях болгар, немцев, иудеев и греков, причем на сей раз «греки» названы во множественном числе. Князь делится с боярами впечатлением, произведенным на него речью философа-грека, но содержание его комментария не совпадает с воспроизведенным в летописи же текстом. Владимир поражен рассуждением о «другом свете», которого как раз и не было в «Речи философа». Да и не мог язычник поражаться наличию «другого света», поскольку таковой был и в язычестве. Он лишь занимал в язычестве иное место, поскольку в потустороннем мире не предусматривалось воздаяние в загробной жизни, в язычестве она была простым продолжением земной, почему так тщательней и собирали умершего, снаряжая всем необходимым в «загробном мире».

Совет бояр и посольство из 10 человек, направленное в Волжскую Болгарию, в «Немци», а затем в Царьград, тоже описаны схематично. У болгар послы увидели лишь «скверные дела и кланянье в ропати», у немцев просто посмотрели церковную службу, а в Царьграде их с честью приняли сами царь и патриарх. Именно царь повелел патриарху устроить торжественную праздничную службу в честь желанных послов. Пока все шло безмянно. И вдруг после службы послов принимают два царя – Василий и Константин. Цари одаривают послов и с честью отпускают в свою землю⁸.

Снова князь созывает совет бояр и старцев. Послы пересказывают впечатления от пребывания в разных землях, но опять-таки иначе, чем только что была описано. Ничего о «скверных делах» у болгар здесь не говорится. Сказано лишь, что «в храме, рекше я ропати, стояще бес пояса; поклонився сядеть, и гледит семо и онамо, яко бешен, и несть веселья в них, но печаль и смрад велик». Именно этим и «несть добр закон их». «В Немцах» послы

⁷ Апокриф – сочинение на библейскую тему, отвергаемое церковью.

⁸ Около этого времени в Константинополе действительно было два императора, а патриарший стол пустовал. Но эти «два царя» попали сюда, очевидно, из последующего текста Корсунского сказания. В первоначальном рассказе же картина представлена исходя из общих соображений.

не усмотрели «красоты» в храмах. Таковую обнаружили только у греков. Но ни о царях, ни о патриархе на сей раз ничего не сказано.

Ездили ли послы куда-то в «Немци», или все это сочинял прогреческий автор, установить невозможно. Только описание в летописи скучной службы «немцев» действительности не соответствует: служба католическая как раз превосходит по пышности греческую, а пение в церкви сближает русскую церковь именно с западной. На Западе же музыкальному сопровождению особенно уделяли внимание ирландцы, о которых ниже будет особый разговор. Не исключено, однако, что где-то и на Западе при богослужении избегали великолепия. Скажем, храмы Моравии более скромны, нежели южногерманские или итальянские культовые сооружения. Связано это может быть с сохранением традиций раннего христианства, избегавшего пышности.

Рассказ о посольствах должен был подчеркнуть преимущество византийского богослужения и, соответственно, определить выбор. Бояре напоминают князю, что именно греческий закон предпочла мудрейшая Ольга. Снова вопрос решен. Осталась формальность. «Где крещение приимем?» – вопрошает Владимир бояр. «Где ти любо», – отвечают бояре.

Ожидаемого завершения, однако, нет и на сей раз. Проходит еще целый год – наступает 988 год. В ткань текста вводится очередная дата: «И минувшую лету, в лето 6496, иде Володимер с вой на Корсунь, град греческий».

Зачем пошел туда Владимир – летопись не объясняет. К задачам выбора места крещения поход отношения и не мог иметь. И в рассказе о походе постоянно пересекаются два сюжета: осада и взятие города и «переговоры» с новым Богом. Сначала Владимир обещает креститься, если Бог поможет взять город, почему-то язычник за помощью обращается к христианскому Богу. Затем, забыв об обещании, он требует у императоров в жены их сестру Анну, соглашаясь при этом условии вернуть город. Базилевсы настаивают на крещении, и князь снова обещает. Наконец, как и положено в житиях, у него разболелись глаза, и Анна убедила его креститься. Корсунский епископ и «попы царицыны» крестили Владимира и многих из его дружины.

В летописях, в целом одинаково передающих текст корсунского сказания, выявляется странный вроде бы разнობой. Местом крещения названы церкви Василия, Богородицы, Софийская, Василиска, Иакова, Пять разных вариантов. Высказано логичное предположение, что в оригинале вообще не было названия, а указывалась просто «базилика», то есть церковь. Но как объяснить столь разнообразный выбор, сделанный летописцами? Очевидно, и за этим стоит соперничество разных традиций, о которых глухо упомянул летописец, вводящий корсунское сказание.

Прояснению существа разногласий способствуют внелетописные сочинения, касающиеся данной темы. Если в схеме Шахматова большой цены они не имли, поскольку рассматривались как извлечения из летописи, то Никольский уделил им первостепенное внимание как источникам летописных сказаний. Им были обнаружены «параллели» и летописной «Речи философа» (так называемое «Слово о бытии всего мира»), и корсунского сказания. Это – «Слово о том, како крестися Владимир, возмзя Корсунь». Именно этим сходством текстов более всего и доказывал ученый вторичность летописи по сравнению с внелетописным сказанием.

Уже в относительно недавнее время вышла книга Н.Н. Ильина, в которой рассмотрено соотношение летописной статьи 1015 года, посвященной мученической смерти сыновей Владимира Бориса и Глеба, и особого «Сказания о Борисе и Глебе», составленного около 1072 года, по всей вероятности, Иаковом-мнихом. Легко проследить, как в летописи чересполосно соединены фразы из «Слова» и этого «Сказания», соединявший фразы из обоих сочинений летописец проявил себя лишь комментариями, впрочем, достаточно содержательными.

Летописная повесть, следовательно, составлена из ряда самостоятельных произведений, которые и необходимо привлечь для решения спорных вопросов. Важнейшие из них выше были названы: это «Слово Илариона», «Память и похвала Владимиру» Иакова-мниха и «Слово» о крещении Владимира в Корсуне.

О сочинении Илариона выше было сказано. Крещение Владимира Иларион рассматривал как чисто внутреннее дело, как инициативу Владимира, свободную от чьего-либо внешнего давления, и даже как своего рода естественный шаг от славной Руси языческой к еще более славной христианской. Самостоятельность Руси, независимость ее в вопросах веры и церковной организации – лейтмотив сочинения Илариона.

«Память» Иакова-мниха не так цельна, как «Слово Илариона». Видимо, в дошедших текстах как бы соединены две разновременные ее редакции. Иаков лично Владимира не знал, но слышал о нем «от многих». Вероятно, именно этот Иаков упоминается в «Повести временных лет» – в рассказе о кончине печерского игумена Феодосия (1074 г.). Умирая, Феодосий рекомендовал на свое место Иакова. Но монахи не приняли кандидата, мотивируя тем, что он не был постриженником Печерского монастыря, а пришел «с Лытеца», то есть из монастыря, существовавшего на реке Альте близ Переяславля Русского. Выбор Феодосия может объясняться именно тем, что Иаков был достаточно известен своими сочинениями. Очевидно, к этому времени был он не молодым. Во всяком случае, дата его рождения отстояла недалеко от 1015 года, когда скончался князь и были убиты его сыновья Борис и Глеб. Естественным, что он имел возможность беседовать с людьми, знавшими князя и помнившими время крещения.

Помимо устных свидетельств, Иаков располагал и какими-то, к сожалению, не названными им письменными, летописными сочинениями. И в этой связи особенно важно указание на некоторые даты. Во-первых, ему известна точная дата вокняжения Владимира: 11 июня 6486-го, то есть 978 года (в «Повести временных лет» неверная дата – 980 год). Во-вторых, он утверждает, что крестился князь в «десятое лето» по вокняжению, то есть в 987 году, и жил после крещения 28 лет, что соответствует указанной им дате «памяти» – 15 июля 1015 года. И, наконец, Иаков дает выборку из какой-то хроники, написанной без абсолютных дат, а ориентированной на годы правления князей. Оказывается, что Корсунь Владимир брал «на третье лето» после крещения, то есть в 989 году. Сам поход здесь оправдан намерением привести «люди крестианы и попы на свою землю», дабы научили «людей» «закону крестияньскому».

Иаков, несомненно, пользовался летописью более древней, нежели известные нам, возможно, восходящей еще ко времени Владимира. У него есть экскурсы ко временам Ольги и Святослава, а Ярослав даже не упоминается. Стержнем «Похвалы» является убеждение, что никто ничего не внушал Владимиру, если не считать небесного внушения. Выбор был сделан свободный во всех отношениях. Не слишком понятно у него вообще отношение к Константинопольской патриархии. Выделяет же он построенную Владимиром церковь Богородицы и оправдывает «десятину» как форму вознаграждения церковнослужителей.

Сочинение Иакова было открыто лишь в середине XIX века. Естественным, открытие вызвало споры. В итоге же крупнейший историк церкви Е.Е. Голубинский (1834–1912) отверг целиком летописный рассказ как «позднейший вымысел, и при этом даже вымысел, по всей вероятности, не русский, а греческий». По его мнению, Владимир был крещен в Василеве местными варягами-христианами в 987 году, а крещение киевляв он датировал 990 годом – временем возвращения князя из корсунского похода.

Шахматов к сочинению Иакова отнесся с меньшим доверием. Однако и он решительно отверг корсунское сказание как легенду, отдавая предпочтение версии, расцвеченной «Речью философа». Корсунская легенда, по Шахматову, сложилась не ранее последней четверти XI века на основе исторической песни. Здесь, по его мнению, впервые появился рассказ о блуд-

ной жизни и идолопоклонстве Владимира, в чем он усматривал руку грека или грекофила, принижавшего князя.

Противоречие в объяснении Шахматова заключалось в том, что и «Речь философа», и корсунское сказание представлялись им одинаково греческими или прогреческими. При таком подходе идеологическое содержание противоборствующих концепций обесценивалось, сама борьба снижалась, сводилась к частностям. Последователь Шахматова М.Д. Приселков (1881–1941) отталкивался чуть ли не во всем от выводов предшественника. Но это противоречие он заметил, а потому отрицание корсунской версии воспринял как несогласие с традицией, возводившей русское христианство к чисто византийскому. Отдавая приоритет Иакову и «Речи философа», основное внимание он уделил первоначальной организации церкви, форме ее зависимости от какого-то внешнего центра. Таковым ему представлялось Охридское (западноболгарское) патриаршество (позднее архиепископство) в болгарской державе Самуила (997–1014). Из приведенных автором наблюдений особенно интересным представляется совпадение времени утверждения греческой митрополии в Киеве (1037 год) с окончательным подчинением Константинополю Охридского архиепископства.

Работа Приселкова вызвала множество возражений со стороны приверженцев византийской версии. Осуждали его и за легковесность гипотез. Но едва ли не уравнивала эти претензии поддержка видного историка и тонкого источниковеда А.Е. Преснякова (1871–1929). По мнению Преснякова, работа Приселкова попросту зачеркивала византийскую версию как несостоятельную, а гипотетичность оправдывалась необходимостью найти альтернативу.

Византийская версия, как было сказано, держалась главным образом на традиционном представлении об изначальной связи Руси с Константинополем. Впервые ее всерьез проверил замечательный русский византист В.Г. Васильевский (1838–1899). Некоторые источники еще не были открыты. Но ученый уже предположил их существование. Открытое вскоре сочинение Яхьи Антиохийского (ок. 1066 года) явилось подтверждением достоверности ранее сделанных выводов.

Васильевский доказал, что в 986–989 годах между Византией и Русью был заключен договор о союзе, скрепленный браком князя с сестрой императоров. Но ни в византийских, ни в русских источниках он не нашел свидетельств, доказывавших бы, что крещение осуществлялось именно греческими миссионерами. «Память» же Иакова, которой ученый придавал особое значение, этому и вовсе противоречила.

Византийская версия существует и до сих пор, но обычно по традиции без самостоятельного обращения к источникам. При этом обычно не интересуются характером древнерусского христианства, без чего вопрос об истоках и не может быть поставлен. А ведь отсутствие сведений о форме организации ранней русской церкви – это тоже черта характера, с которой надо разбираться.

Тесные связи Руси с Болгарией выявляются многими фактами. Не прерывались они и после византийского завоевания последней. Напротив. Можно предполагать, что Русь стала одним из главных объектов болгарской эмиграции. Тем не менее, круг поисков должен был расширяться. Естественно было обратиться в сторону западных славян, где начиналась просветительская деятельность Кирилла и Мефодия и где наследие их – преследуемое и гонимое – сохранялось на протяжении ряда столетий. Естественно хотя бы потому, что более всего сочинений, связанных с кирилло-мефодиевской традицией, сохранилось на Руси. Именно по этому пути пошел Никольский.

Никольский тоже отталкивался от некоторых выводов Шахматова, но именно отталкивался. Он исходил из посылки, что наличие тенденций грекофильской и норманистской предполагает существование иных, отвергаемых версий. Призывал Никольский к изучению самой духовной жизни, не смущаясь вызовом, который он бросал духовным академиям. Он

считал существенным, что «и в летописи, и в житиях, и в былинах христианство Владимира одинаково обрисовывается как вера, свободная от аскетического ригоризма» (то есть суровой строгости). Владимир, по Никольскому, принимал такую веру, которая не стесняла жизнерадостности. Такое христианство он обнаруживал на Руси в годы правления самого Владимира и позднее Ярослава. Исток же оптимистической идеологии он искал на западнославянской почве, тогда как Болгария представлялась ареной двух потоков, идущих из Византии и от западных славян.

Впоследствии появится немало частных разысканий, уточняющих специфику собственно болгарской, западнославянской письменных традиций. Размежевание их в большинстве случаев вызывает споры, тем более что ученики Кирилла и Мефодия подвизались и тут, и там, а памятники распространялись по всему славянскому миру.

Естественно, что слабость византийской версии давала возможность говорить об участии Рима, хотя бы на равных долях. Римская версия обычно вытекала из норманнской теории происхождения государства, которая получила в середине XIX века серьезные пробоины, но продолжала господствовать в языкознании и академической науке. В конце столетия развернулась полемика вокруг некоторых западных черт в церковном праве (речь о них будет ниже). О ведущей роли норманнов в христианизации Руси специально писал Н. Коробка в начале нашего столетия. Он, в частности, указал на любопытный факт: в одной молитве наряду с Кириллом, Мефодием, чешским святым Войтехом названы скандинавские святые Магнус, Канут, Албан, Олаф и Ватульф. Позднее часто обращались и к еще одному аргументу: упоминанию в саге об Олафе Трюгвасоне о «совете» принять крещение, якобы поданном им Владимиру.

В русской историографии концепция Коробки не получила поддержки. Многие приведенные им аргументы были вскоре отведены В.А. Пархоменко, указавшим, что христианство у норманнов утверждается и распространяется намного позднее, нежели на Руси, именно в XI–XII веках. Однако возможности проникновения католичества через Центральную Европу он не исключал. Впоследствии о латинском участии будут писать почти исключительно на Западе католические историки и униаты. Живучести этой концепции на Западе способствует то, что не все аргументы католиков оказались опровергнутыми. Дело в том, что критика часто носила слишком общий характер. Внимание акцентировалось на заведомой тенденциозности большинства таких работ. А необходимо внимательней присмотреться и к некоторым (немногим, правда) новым фактам, вносимым этими историками. Ак. М. Таубе еще в 1947 году привел солидный перечень церковных терминов, который сближает русскую церковь с римско-германской, а не греческой. Исходная терминология, конечно же, очень важна: она действительно должна указывать на первоначальные истоки. И если, скажем, названия *церковь*, *поп*, *пастырь* и другие термины восходят к германо-римскому миру, то это должно быть как-то осмыслено и объяснено.

Советские специалисты, как было сказано, основное внимание уделяли объяснению причин смены религии, не слишком останавливаясь на характеристике специфики древнерусского христианства. Но отдельные вопросы получили дополнительную разработку. Принципиальное значение, в частности, имеет пересмотр оценки Корсунского сказания, сделанный незадолго до Великой Отечественной войны Р.В. Ждановым.

Жданов предпринял исследование источников о крещении Руси как раз в связи с шахматовскими исследованиями летописей. Он полностью согласился с направлением критики Никольского: недостаточное внимание предшественника к идейной стороне произведений, игнорирование самого идеологического (а не просто текстуального) воздействия одного памятника на другой. В оценке же корсунской легенды он разошелся с обоими корифеями русской науки начала нашего века.

Жданов доказывал, что сказание вовсе не принижает, а возвеличивает Владимира, а потому является не греческим, а как раз антигреческим. Эту поправку принял Д.С. Лихачев, в целом следующий схеме Шахматова. Приняли ее также западногерманский ученый Л. Мюллер и польский А. Поппэ, настаивавшие на изначальной зависимости русской церкви от Константинополя. Но существенное уточнение Жданова обострило другую проблему: кому, зачем и почему понадобилось столь воинственно отвергать имевшиеся ранее версии крещения Владимира во имя корсунской?! Ведь очевидно, что факты искажаются во имя какого-то реального интереса.

Было бы поспешным обвинять в корыстных намерениях именно приверженцев корсунской версии. Корыстными могли быть и глашатаи иных версий, а может быть, даже всех названных и неназванных. Важнее разобраться, за что именно ратовали представители разных течений. Поправка Жданова порождает и еще один вопрос: почему для прославления Владимира требовалось крестить его в Корсуне, а не в Киеве?

С редким единодушием исследователи относят появление Корсунского сказания к последней четверти XI века. К этому же времени обычно относится сложение летописной Повести о крещении. Однако пониманию текста мешает умозрительная схема, по которой все летописание второй половины XI – начала XII века связывается с единственным центром – Печерским монастырем.

До сих пор принято считать, что «Повесть временных лет» написал печерский монах Нестор около 1113 года. Шахматов постоянно вставал перед затруднениями при такой атрибуции, но не нашел альтернативы. Между тем Нестор – печерский монах – нам хорошо известен по двум сочинениям: «Житию Феодосия» и «Чтению о Борисе и Глебе». Оба сочинения резко отличаются и по содержанию, и по мировоззрению от соответствующих летописных сказаний (в «Повести временных лет» читается сказание о Борисе и Глебе Иакова). Нестор был «чистым» византинистом, тогда как летописец в соответствующих текстах ортодоксом православия явно не был (об этом ниже будет особый разговор). Обо всем этом писали неоднократно. Но и в науке часто традиция оказывается сильнее всяких разумных доводов⁹.

Наибольшая путаница возникает из-за того, что именно Нестору приписывают начальные статьи летописи, большинство из которых на самом деле относится еще ко временам Владимира, то есть возникло в совершенно иной ситуации и воспроизводило отношения, вряд ли даже и осознаваемые в начале XII века. Никак нельзя объяснить и монополию Печерского монастыря на летописание во второй половине XI века. Сама история создания Печерского монастыря известна, по меньшей мере, в трех версиях, причем версия «Повести временных лет» самая скромная из трех. Нетрудно убедиться в том, что сведения о Печерском монастыре были внесены в летопись лишь в XII веке¹⁰.

В XI веке были более авторитетные духовные центры: старейшая Десятинная церковь и митрополичья кафедра – Софийский собор. Их авторитет проявляется хотя бы в том, что именно в них находились княжеские усыпальницы. При этом в Десятинной церкви в одном ряду окажутся Владимир, Анна, Изяслав Ярославич (ум. 1078), внук его Ростислав Мстиславич (ум. 1093). Сюда же были перенесены останки Ольги, а в 1044 году здесь крестили и захоронили останки князей Ярополка и Олега, убитых в 977 году, – факт сам по себе беспрецедентный. В связи с Десятинной церковью находились также предания о варягах-мучениках, убитых в 983 году, поскольку именно «на крови» их воздвигался храм. В Софийском

⁹ Нестор-летописец известен по Печерскому патерику (XIII в.). Но ссылки на эту летопись показывают, что имеется в виду не «Повесть временных лет», а какая-то преимущественно церковная летопись, прославляющая монахов Печерского монастыря.

¹⁰ Летописец называет себя «учеником Феодосия». Нестор был учеником сменившего Феодосия игумена Стефана. Феодосия же он лично не знал.

соборе были похоронены Ярослав Мудрый, сын его Всеволод, сыновья Всеволода Ростислав и Владимир Мономах.

Соперничество двух важнейших для XI века идеологических центров было неизбежным хотя бы потому, что старейший не мог примириться с выдвиганием на первый план более молодого, каковым явился в связи с утверждением греческой митрополии при Ярославе Софийский собор. Необходимо, однако, присмотреться, только ли извечное местничество возбуждало противостояние, или существовали и более серьезные мотивы, побуждавшие в одном случае строить специальный храм для вновь создаваемой митрополии, почему-то заново освящать храм Богородицы (то есть Десятинной церкви) в 1039 году, а в другом – отстаивать институт «десятины» и бороться за первенство собиранием мощей разных святых и претензией на наследование довлاديمирова прошлого путем крещения останков князей-язычников. Это ведь все факты огромной важности, показатели напряженнейшего идеологического противостояния.

На роль Десятинной церкви в предполагаемом летописании конца X века указывалось, в частности, Л.В. Черепниным. Правда, предположение это питалось тем, что больше вроде бы и писать летописи было негде. А затем о такой роли забывали: как будто служители Десятинной церкви с облегчением вздохнули, передав недописанные листы летописей преемникам из Софийского собора и Печерского монастыря. Даже один из лучших специалистов по истории летописания – А.Н. Насонов (1898–1965), заметивший, что запись об убийстве Ярополка Изяславича (1086 г.) сделана «как будто» в Десятинной церкви, не придавал наблюдению особого значения. От реального текста его, как и других специалистов, отвлекали «печерские» реконструкции Шахматова и Приселкова.

Между тем рассказ о Ярополке Изяславиче – это основное содержание статей 1084–1086 годов. А эти статьи тесно связаны с большим повествованием об усобице 1078 года, в котором прославляется отец Ярополка – Изяслав Ярославич – один из самых «прозападных» русских князей. Та же рука прослеживается и во многих других летописных текстах, в том числе на описании крещения Руси. Что же касается Корсунского сказания, то связь его с интересами Десятинной церкви настолько очевидна, что приходится недоумевать, почему ей не придается должного значения. Правда, Приселков указал на такую связь. Но он рассматривал не реальный текст, а умозрительную реконструкцию, оцениваемую как греческий памфлет. К тому же он был убежден, что Десятинная церковь контролировалась греками, не попытавшись как-либо обосновывать эту исходную посылку. Естественно, что на шатких основаниях прочные выводы получены быть не могут.

Таким образом, для выяснения сущности идейной борьбы XI столетия по вопросу об обстоятельствах крещения надо, прежде всего, определить содержание письменной традиции Десятинной церкви. Именно на этом фоне может найти объяснение факт учреждения митрополии греческого подчинения лишь при Ярославе, спустя полвека после крещения. Форма организации церкви также вытекает из понимания сущности принимаемого учения. Забегая вперед, заметим, что в летопись включен такой «символ веры» (якобы принимаемый Владимиром), который никак не мог выйти из-под пера ортодоксального византиниста или приверженца католической церкви. А это ставит задачу более детального рассмотрения истории христианства, противоборства разных течений в нем, задачу отыскания следов неортодоксальных течений в действительности IX–XI веков. Разрешению этих вопросов и посвящаются ниже следующие главы.

Корсунское сказание и десятинная церковь

Место Десятинной церкви в истории письменности и идейной борьбы на Руси XI столетия остается в значительной степени невыясненным именно потому, что изначально ей была предписана роль, которую она играть не могла.

У Приселкова, как было сказано, она является неким форпостом греческого влияния, а за собственно русскую церковь борется Печерский монастырь. Не так определенно, но в том же направлении высказывались и другие исследователи. Пожалуй, лишь Пресняков заметил, что с Владимиром и Десятинной церковью связан более светлый вариант христианства, нежели с Ярославом и Софийским собором. Никольский же неизменно считал более мрачной собственно византийскую струю, проводника которой находил именно в Печерском монастыре. Однако Десятинная церковь выпала из его поля зрения.

С утверждением на Руси православия византийского толка должен был возникнуть вопрос о самом институте «десятины», как в принципе западном, а не восточном.

После заключения в 1596 году Брестской унии церковь становится объектом борьбы униатов и православных иерархов, борьбы, в известной мере продолжающейся и до сих пор. Сама Десятинная церковь была разрушена в 1240 году, но на ее развалинах воздвигли церковь Николы Десятинного, которая принадлежала униатам и представлялась преемницей первой. Митрополит Петр Могила (XVII в.) провел специальные археологические разыскания для доказательства того, что церковь строили греческие мастера. О греческих мастерах прямо сказано и в летописном рассказе о ее возведении. Но этого аргумента может быть достаточно только для опровержения вольных трактовок униатов и притязаний некоторых католических авторов, говорящих о прямой зависимости киевской церкви от Рима. Влияние же опосредованное таким образом отвести нельзя, тем более что греческие мастера в X веке были не просто ближайшими к Руси, а и наиболее квалифицированными.

Однако не просто институт «десятины», а и само это слово известно западным славянам. В таком же значении и звучании употреблялось оно и у хорватов, которые в X веке вовсе не стали еще католиками, хотя Рим и стремился распространить на них свою власть. Исходя из этих параллелей, М.Н. Тихомиров (1893–1965) полагал, что «десятина была связана как раз с такой реформой Владимира, которая разрывала с греческой церковной традицией». И только после Владимира «происходил процесс возвращения к греческим порядкам и постепенное снижение значения Десятинной церкви».

Тихомиров, следовательно, считал, что первоначально Владимир принял именно византийский вариант (корсунскую версию ученый не оспаривал), а затем разорвал с греками, что и отразилось в создании института «десятины» по образу западных или юго-западных славян. Но вопрос заключается в обоснованности самого отождествления «корсунского» и «греческого», а также в уяснении того, что именно из «корсунского» усваивалось на Руси. В этой связи могут иметь значение время и условия сложения Корсунского сказания, поскольку отношения Руси с Корсунью менялись от враждебных к дружественным, равно как Корсунь по отношению к Константинополю то и дело занимал независимую политику вплоть до прямых конфликтов.

Время составления окончательного вида летописной повести может быть определено с достаточной точностью, поскольку последний летописец чересполосно сводил текст «Сказания о Борисе и Глебе» Иакова и «Слово» о взятии Корсуни и крещении там Владимира. «Сказание о Борисе и Глебе» так или иначе приурочивалось к их каинизации, осуществлявшейся тремя Ярославичами около 1072 года, кстати, вопреки греческому митрополиту и при его противодействии. Верхняя же граница не выйдет за пределы 80-х годов: рассказ о гибели Ярополка в 1086 году – последний, в котором ощущается рука летописца Десятин-

ной церкви. Именно этот летописец славил Ярополка за то, что он «десятину дая святей Богородицы от всего своего имения по вся лета». Очевидно, он же добавил, будто Владимир, дав церкви Богородицы десятину, положил по этому случаю грамоту, сказав: «Аще кто сего посудить, да будеть проклят».

Этот полемический выпад несет огромную информацию. Можно не сомневаться, что Владимир таких слов не говорил: в X веке в них не было необходимости – у храма Богородицы не было особых конкурентов. Другое дело – вторая половина XI столетия. Теперь доходы отбивают многочисленные церкви и монастыри, а главное – митрополия, которая, очевидно, покушается и на институт десятины.

В литературе летописное и внелетописное сказание о крещении Владимира в Корсуне чаще всего, вслед за Шахматовым, связывают с творчеством печерского игумена Никона (предполагаемый «свод 1073 года»). Более того. Эти тексты и служат главным аргументом в пользу существования такого Печерского свода. Шахматов обратил внимание на то, что в Несторовом «Житии Феодосия» упомянуто о поездке Никона в Тмутаракань, где печерский игумен якобы заложил церковь Богородицы по образу печерской церкви Богородицы. А следует из сообщения Нестора нечто иное. Церковь Богородицы в Тмутаракани заложил еще Мстислав Владимирович по случаю победы над касожским князем Редедей – около 1022 года. Образцом тогда могла служить только киевская церковь Богородицы, а не печерская, освященная лишь в 1089-м или 1090 году. Нестор явно писал много позже времени освящения печерской церкви (а не в 80-е годы XI века, как думал Шахматов). Но дело и не только в этом. Тмутаракань – не Корсунь, а потому из поездки Никона в Тмутаракань никак не вытекает, что он обработал и Корсунское сказание. И весьма существенно то, что летописец вовсе не был знаком с топографией Тмутаракани, а в топографии Корсуни ориентировался отлично.

О тесной связи с Десятинной церковью свидетельствует и внелетописное «Слово о том, како крестися Владимир, возмзя Корсунь» – источник известного нам летописного текста. Главные герои здесь – Владимир, царица Анна, Анастас Корсунянин, помогший князю овладеть городом, а затем поставленный настоятелем Десятинной церкви. Именно в Десятинную церковь были вывезены святыни. «Володимер же поим царицю и Анастаса и попы корсунские с мощми святого Климента и Фива, ученика его, пойма и сосуды церковныя, и иконы на благословение себе. Взя же 2 капища медяне и 4 кони медяны, иже и ныне стоят за святою Богородицею, их же не ведущи и мнять мороморяны суща». Эти слова из внелетописного сказания целиком включены и в летопись.

Нужно отметить, что в самой датировке времени возникновения внелетописного «Слова» и включения его в летопись особых расхождений у специалистов нет: все говорят о последней трети XI столетия. По всей вероятности, и разрыв между двумя этапами его литературной истории невелик. Иаков, по-видимому, с такой версией еще не был знаком. Если же учесть, что версия Иакова выглядит более логичной, возникает нелегкий вопрос: зачем понадобилось переносить само крещение Владимира на время после взятия Корсуни. Ведь добывание вооруженным путем святынь – довольно распространенная практика Средневековья. Летописцы обычно обвиняют чужого князя, «пограбившего» церкви, но вполне положительно относятся к подобным же деяниям своих князей. Всеслав Полоцкий пограбил новгородскую Софию в конце 60-х годов XI столетия, а век спустя новгородцы вернули разграбленные ценности из Полоцка, причем они были в целостности и сохранности.

Не исключено, что на версии Корсунского сказания настаивали те самые корсунские попы, которые были выведены Владимиром и заняли, очевидно, вполне приличные места в создающейся иерархии. Ведь, скажем, и в Новгороде епископом был Иоаким-корсунянин. Возможно также влияние конкретной политической ситуации, когда надо было занять опре-

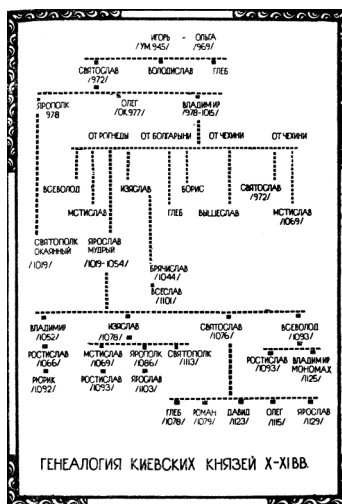
деленную позицию по отношению к городу, постоянно заявлявшему о своих особых интересах в рамках империи.

Имеются некоторые прямые и косвенные данные о том, что как раз в 60–80-е годы XI столетия отношения Корсуня с Империей были напряженными. В «Истории Российской» В.Н. Татищева под 1076 годом приводится сообщение о том, что византийский император Михаил, потерпев поражение от болгар и получив отказ корсунян признавать его верховную власть, просил киевских князей Святослава и Всеволода (Изяслав в это время был в изгнании) о помощи. Святослав намеревался идти на болгар, а против корсунян послал сына Глеба и племянника Владимира Всеволодовича (Мономаха). Но Святослав вскоре умер, Михаил тоже. Севший на киевском столе Всеволод отказался от обеих операций, и Владимир вернулся из Корсуня.

В известных нам теперь летописях приведенных сведений нет. Но в 1072–1073 годах в Болгарии действительно было крупное восстание, возможно, продолжавшееся и позднее. Примечательно, что именно около этого времени на Русь попадают ряд памятников из Болгарии (в их числе переписанный сначала для Изяслава, а затем присвоенный Святославом изборник Симеона, известный как «Изборник Святослава»). Около этого времени распространяются богомильские идеи¹¹, проникающие и на страницы летописи.

Об отпадении Корсуня другие источники не сообщают. Но в летописной статье 1066 года корсуняне противопоставляются грекам: они побивают камнями греческого наместника по подозрению в отравлении Ростислава Владимировича, княжившего в это время в Тмутаракани. Сам рассказ об отравлении Ростислава записан по свежим следам, а летописец дал его словесный портрет и самую сочувственную оценку.

У Татищева более всего добавлений как раз в связи с Ростиславичами (он знал даже год рождения Ростислава – 1038), и восходят они, очевидно, к ветви галицко-волинского летописания. Именно сюда, в конечном счете, занесло изгоев Ростиславичей. В 1076 году Ростиславичи помогали Изяславу утвердиться на киевском столе. Симпатии к ним, следовательно, вполне мог выражать тот летописец, что прославлял Изяслава и его сына Ярополка.



Генеалогия киевских князей. Даты даются по упоминаниям в летописи

¹¹ *Богомилство* – распространившаяся на Балканах, особенно в Болгарии X–XIV веков, ересь. Отличительный ее признак – двойственная природа мироздания, изначальная борьба добра и зла, бога и сатаны. При большом разнообразии оттенков, характеризовалась в целом мрачным взглядом на жизнь, усугубляемым ухудшением материального положения в связи с развитием феодальных отношений и постоянного внешнего давления. Родственными течениями являются более ранние манихейство и павликианство и позднейшие западноевропейские альбигойцы.

Таким образом, Корсунское сказание даже и по своей внешней направленности не является прогреческим, поскольку поддержка корсунских традиций означала в это время вызов грекофильским настроениям, очевидно, распространенным не только среди окружавшего митрополичий стол греческого духовенства, но и у определенной части собственно русских властителей и политиков.

В одном отношении и внелетописная, и летописная повести о корсунском походе Владимира продолжают линию, прослеживающуюся в «Слове» Илариона и сказаниях Иакова: Владимир прославляется как равный Константину, при котором восторжествовало христианство в Римской империи. Он пришел к христианству сам, без чьего-то внешнего воздействия, если не считать внушения самого Бога. «Се есть новый Костянтин великого Рима, иже крестися сам и люди своя; тако и сей створи подобно ему», – эти слова, повторяемые в «Слове» и летописи, должны подготовить к признанию Владимира святым.

Но столь мощная кампания в пользу канонизации первокрестителя, включавшая в XI веке, по-видимому, разные силы, тем не менее, не имела успеха. Лишь после монгольского завоевания в середине XIII столетия Владимир, наконец, получит статус «святого». Пока же нашлись более мощные силы, не допустившие канонизации русского князя. Возглавляла эти силы, конечно, греческая митрополия, которая, как было сказано, препятствовала и канонизации Бориса и Глеба. Но одна она не смогла бы устоять. Очевидно, и на Руси были силы, противодействующие прославлению Владимира.

В упомянутой выше книге Н.Н. Ильина о летописном и внелетописном сказаниях, повествующих о трагической гибели братьев Бориса и Глеба, высказан ряд любопытных соображений о политике Ярослава. Ярослав, по летописи, готовился к выступлению против своего отца, когда до Новгорода докатился слух о смерти Владимира. По мнению Ильина, в гибели братьев был повинен именно Ярослав, а не Святополк, на которого вина была возложена задним числом. Столь смелое суждение не встретило сочувствия в литературе. Но факт противоречивого отношения Ярослава к отцовскому наследию сомнений вызывать не может.

Ярослав утвердился в Киеве с помощью варягов и колбягов (о том, кто это такие – разговор будет ниже). Женившись на Ингигерд – дочери шведского конунга и внучке обдритского (из земель балтийских славян) князя (в 1019 году), он передал в вено¹² княгине Ладогу, где, видимо, обосновалась и ее довольно многочисленная скандинавская свита. Именно со времени Ярослава норманны проникают в Византию и вступают там в дружину варангов (то есть варягов). До смерти Ярослава от Новгорода варягам шла выплата трехсот гривен «мира деля» (кому именно платили – остается неясным; речь, очевидно, шла о каком-то внешнегосударственном полуразбойничьем союзе). Прекращение выплаты дани варягам по смерти Ярослава не могло не вызвать обострения отношений с ними. И это обострение также прослеживается по летописи и другим памятникам письменности.

Примечательно, что почти по всем важнейшим вопросам политической и идейной истории Руси X–XI веков неизменно сталкиваются проваряжская и антиваряжская линии. Так, по одной версии Печерский монастырь ведет начало от пещеры, в которой любил уединяться будущий митрополит Иларион. По другой версии, истоком явилась Варяжская пещера, в которой издавна останавливались варяги – купцы и паломники на пути «из варяг в греки». По некоторым поздним летописям, именно в эту пещеру вселился еще в 1013 году прибывший с Афона Антоний, которому и приписывается первоначальное создание монастыря. В Киево-Печерском патерике в качестве главного инициатора создания печерской церкви Богородицы назван варяг Шимон, который пришел еще к Ярославу, будучи изгнан своим дядей из родной земли (дядей его был также варяг Якун, упоминаемый в летописи под

¹² Вено – первоначально плата за невесту, позднее также приданое.

1024 годом). Затем он служил у Всеволода, участвовал в битве на Альте с половцами в 1068 году, а затем сообщил о «золотом поясе» и внушении свыше о предстоящей ему божественной миссии в деле создания печерской церкви. Шимон согласно предсказанию Антония был погребен в Печерском монастыре, а его сын Георгий Шимонович сопровождал Юрия Долгорукого в Суздальскую Русь в качестве ростовского тысяцкого.

Вопрос о достоверности проваряжской традиции в данном случае мы рассматривать не будем. За ней, конечно, стоит определенная фактическая основа, в ряде случаев более достоверная, чем за летописью. Но это, во-первых, не значит, что она всегда более достоверная, а во-вторых, что она не содержит тенденциозного перехлеста. Достаточно сказать, что один из 5 однозначно положительных героев как «Повести временных лет», так и «Слова о полку Игореве» – Мстислав Тмутараканский (ум. 1036) – в проваряжской традиции сопровождается эпитетом «Лютый» явно с негативным оттенком (именно Мстислав побил варягов Ярослава в 1024 году).

Сказанное имеет значение потому, что Шахматов и вслед за ним Приселков рассматривали Житие Владимира как своеобразную первоначальную редакцию Корсунского сказания. В Житии Владимира тоже говорится о походе Владимира на Корсунь. Шахматов полагал, что и рассказ о блудной жизни Владимира до крещения первоначально читался здесь же. Но эту догадку невозможно обосновать. Реально корсунский сюжет начинается с посылки Владимиром воеводы Олега к корсунскому князю «прощати за себе дщере его». Князь корсунский отказал князю-язычнику, и Владимир осадил Корсунь. Варяг Жьдберн пустил в расположение Владимира стрелу с запиской, в которой изложил совет, как взять Корсунь, лишив город воды. Владимир обесчестил дочь на глазах у родителей, затем «по трьх дньех» убивает их самих, ставит наместником Корсуна Жьдберна, выдав за него обесчещенную княжескую дочь, и, наконец, направляет Олега и Жьдберна к византийским императорам просить руки их сестры, угрожая в противном случае с самим Константинополем поступить так же, как с Корсунем. Далее сюжет сходен с летописным, но в числе действующих лиц появляется патриарх Фотий, присылающий Владимиру мощи святых со многими дарами, а также дающий Владимиру митрополита Михаила.

Шахматов справедливо заметил, что стрелять из лука варягу-воину сподручней, нежели попу Анастасу, как это получается по «Слову» о взятии Корсуна и летописному сказанию. Но, помимо этого сюжета в Житии, пожалуй, нет ничего, что было бы более достоверно, чем два названных источника. Картина сватовства и насилия Владимира слишком напоминает соответствующее предание о взятии Полоцка. Патриарх Фотий крестил какую-то Русь в 60-е годы IX века. Его имя появляется в так называемом «Уставе Владимира», возникшем никак не ранее XII столетия, причем в кругах, не слишком знакомых с историей и не очень считавшихся с истинным положением. Подобный упрек может быть брошен, конечно, и авторам XI века. Но они стояли ближе к самой действительности, а потому не допускали искажений, обычно объясняющихся отдаленностью предмета. Что же касается тенденции – она определенно иная, и об этом как раз следует поговорить.

Житие Владимира можно воспринять и в качестве осуждения Владимира как личности, недостойной канонизации, и в плане противопоставления языческой мерзости христианской просвещенности. Шахматов, видимо, прав в том, что первое понимание было изначальным, что подобные сцены приводились в качестве аргументов против причисления князя к лику святых. В традиции прославления Владимира мы видим приглушение и оправдание его языческих грехов. Но дело и не только в этом. Само отношение к язычеству у Илариона, Иакова и авторов, близких Десятинной церкви, иное, нежели в данном Житии. Иларион подчеркивал преемственность русских князей-христиан от князей-язычников (глубже Игоря генеалогии русских князей авторы XI века не знали). Примерно в том же духе пишет и Иаков. В Десятинной же церкви, как говорилось, даже крестили останки князей-язычников

во имя соединения все тех же старой и новой Руси. Концепция Жития – космополитическая: в ней противопоставлены язычество и христианство независимо от этнической принадлежности. В концепции Десятинной церкви проступает и даже выходит на первый план, так же как у Илариона, этнический момент: Русь величественна и языческая, и христианская. Естественно поэтому, что греческое духовенство на Руси должно было принимать версию Жития и бороться с линией Илариона и Десятинной церкви.

Летописец, вводивший Корсунское сказание, несомненно, не принимал проваряжской традиции. Даже сказание о варягах-мучениках под 983 годом дано, по существу, нейтрально к их происхождению. А ведь «на крови» их была построена сама Десятинная церковь, и почти не может быть сомнения в том, что первоначально предания об отце и сыне – варягах складывались именно при этом храме. В Печерском патерике со ссылкой на «Летописец старый Ростовский» (видимо, середины XII века) отец и сын – варяги признаются первыми русскими святыми, а «третьим» назван ростовский епископ Леонтий. Здесь почему-то игнорировали Бориса и Глеба, канонизированных задолго до Леонтия. В Прологе (книге расписанных по дням житий святых и творений отцов церкви) под 12 июля варяг-сын назван по имени: Иоанн. Несмотря на свойственную Прологу краткость, о варягах-мучениках здесь говорится подробней, чем в летописи. В летописи нет даже имен убитых, нет даты, а потому ни прославить, ни отметить память их невозможно.

Другое дело – Борис и Глеб. Это «заступники Русской земли», это чудотворцы, подающие исцеление. Написан же текст о варягах, крещении и убийстве Бориса и Глеба явно одной рукой, причем написан он так, что не столько погрязшие во мраке суеверий язычники, сколько завистливый дьявол повинен в разыгравшейся трагедии: «Не терпяшет бо дьявол, власть имы надо всеми и сей (речь идет о пришедшем «из грек» варяге) бяшет ему аки терн в сердци, и тыцашеся потребити оканьный, и наустити люди».

Варяга Жьдъберна ни внелетописное «Слово», ни летопись не знает. Здесь корсунянин предаёт поп Анастас. Логика, конечно, мало, особенно если учесть, что в этом варианте Корсунь осаждают ещё князь-язычник, хотя и склоняющийся к крещению. Зато не может быть сомнения в том, что именно корсунянин Анастас был поставлен настоятелем Десятинной церкви, а заодно и хранителем княжеской казны. Видимо, какие-то услуги он Владимиру все-таки оказал. Ярослава же этот фаворит просветителя Руси не принял. В усобицу 1015–1019 годов он поддерживал Святополка против Ярослава, а затем ушел вместе с Болеславом в Польшу, прихватив с собой и казну. Казалось бы, летопись должна обрушиться на перебежчика хотя бы частицу того гнева, который обрушивается в «Сказании о Борисе и Глебе» на Святополка. Ничего подобного, однако, нет. Анастас так и сходит с исторической арены как бы на вполне заслуженный покой и отдых. О самом Болеславе летописец также отзывается вполне уважительно, похоже, даже осуждая Святополка за распоряжение тайно избивать занявших Киев поляков и не выражая эмоций по поводу надругательства польского князя над сестрой Ярослава.

Следует иметь в виду, что полемика в рамках какой-то общепринятой идеологии редко выливается в прямое осуждение, обвинение в ереси и т. п. Чаще оппонента пытаются скомпрометировать косвенным образом, даже и не упоминая о действительной сути расхождений. После разрыва церквей в 1054 году митрополии, подчиненные Константинопольскому патриаршеству, должны были включиться в полемику. На Руси никакого энтузиазма в этом отношении не наблюдается. Но и сопротивление курсу Константинополя неизбежно выливается во множество оттенков.

Усобицы между Ярославичами, естественно, носили не только личный и даже, прежде всего, не личный характер. Князья, так или иначе (иногда и против своей воли), становились знаменами различных движений и течений. В 60–70-е годы XI века на противоположных позициях оказались Изяслав и Святослав. Позиция Святослава в 1076 году, как она пред-

ставлена у Татищева, было неслучайной. Так же не случайно он оказывается центром притяжения в проваряжских текстах, сохранившихся в Печерском патерике. Первое изгнание Изяслава из Киева в 1068 году совершалось при активном участии Антония Печерского, а изгнанный вернувшись в следующем году Изяславом Антоний нашел приют у Святослава в Чернигове, где он основал монастырь на Болдиных горах. В самом Печерском монастыре, судя по Несторову Житию, Феодосий склонялся к поддержке Изяслава. Он, правда, ничего не говорил при этом о каких-либо расхождениях в толковании Ветхого и Нового Заветов, а настаивал лишь на правах старейшего. Но ясно, что последователем византийской ортодоксии в монастыре был именно Антоний, а не Феодосий.

Изяслав склонялся к сохранению широких контактов с Западом, и прежде всего, «со славянскими странами, уже потому, что женат он был на польской княжне». Скитания по Европе после изгнания в 1073 году не оставляли выбора. В 1075 году он с сыном Ярополком побывал у папы Григория VII, добиваясь помощи, в частности, и против своих польских родичей, попросту его ограбивших. Папа содействие оказал, а князья обещали, в случае возвращения своих владений, передать «в лен св. Петру» (то есть Римской церкви) наследственные русские земли.

На Руси, наверное, знали об этих обещаниях, во всяком случае, могли знать. Но не видно, чтобы кто-то упрекал отца и сына в отступничестве от истинной веры. Напротив. Летописец Десятинной церкви их безудержно прославлял, усматривая в них образ истинного христианина. Да и, по существу, обращение к папе, по-видимому, воспринималось не так, как это должны были оценить в Византии. Примечателен один факт: будучи в Польше, Изяслав оставил покров (с именами Изяслав – Дмитрий) для гробницы св. Войтеха в Гнезно (собор был освящен в 1076 г.). Войтех – чешский святой, один из первых организаторов канонизации Людмилы и Вячеслава (Вацлава), приверженец славянского богослужения. Князь, следовательно, ведя переговоры с Римом, боролся именно за славянскую церковь и славянское богослужение.

В Чехии XI столетия еще продолжалась борьба между латинским и славянским богослужением. Центром славянского богослужения с 1033-го по 1097 год был Сазавский монастырь. Сношения его с Русью в это время явно носили двусторонний характер. Только осуществлялись эти сношения, по всей вероятности, не по государственной линии и тем более не путем сотрудничества русской митрополии с пражским архиепископством. Из Сазавского монастыря на Русь распространялся культ чешских святых Людмилы и Вацлава. Жития их использовались уже в «Сказании о Борисе и Глебе», в частности, в той редакции, которую можно связывать с Иаковом. В свою очередь, в Сазавском монастыре почитались русские святые, и в нем даже имелись их мощи, которые мог доставить все тот же Изяслав.

Давно замечено, что Сазавская хроника, упоминая о мощах русских святых, называет по имени Глеба, а Борис обозначен как «его товарищ». На Руси также братья долго как бы соперничали, пока не слились в общем культе. Владимир Мономах в «Поучении» называет одного Бориса. А.Н. Насонов высказал предположение, что сказанию Иакова предшествовал текст жития, сложившийся при Десятинной церкви. Дело в том, что в Иаковом сказании нет эпизода, связанного с посещением Глебом этого храма. Нестор же в Чтении о Борисе и Глебе отводит ему заметное место. Нестор вообще не был знаком с сочинением Иакова и иначе излагал события. Но у него, конечно, были источники, и упоминание Десятинной церкви, может быть, разъясняет, какие именно. В этой версии в момент кончины Владимира при нем оказывается Глеб. По сказанию же Иакова, Глеба в Киеве не было, и о кончине отца он не знал.

Подобным образом позднейший летописец приписал погребение Ярослава Мудрого одному из младших его сыновей – Всеволоду, тогда как на самом деле умерший был похоронен Изяславом. После смерти Ярослава принцип майората – права старшего – нарушался

часто. Но нарушения такого рода приходилось как-то оправдывать, не стесняясь и подлогами. Самому Ярославу пришлось на 10–20 лет отодвинуть дату рождения (дабы сделать его старейшим), а Всеволод был представлен наследником по отеческому расположению. Примерно таким же образом кто-то возвышал Глеба. Иаков, как было сказано, пришел «с Лытеца», где, по преданию, был убит Борис. Позднее здесь будет находиться резиденция Мономаха, почему он и выдвигал на первый план Бориса.

Летопись включила текст сказания Иакова, а не, видимо, более ранний Десятинной церкви. Очевидно, это связано с обстоятельствами канонизации братьев, завершившейся перенесением их останков в построенную Изяславом церковь в Вышгороде. Любопытно, что до этого Борис помещался в деревянном саркофаге, а Глеб в каменном, то есть Глеба чтили больше, нежели его брата. На перенесении присутствовало все высшее духовенство, включая митрополита, и культ отныне приобретал официальное значение. Культ к тому же должен был символизировать, с одной стороны, единство братьев, а с другой – приоритет старейшего, каковым, судя по летописной статье 980 года, был Борис. Право старейшего будет усиленно подчеркивать и летописец, осуждая под 1073 годом Святослава за изгнание своего старшего брата.

Клирики Десятинной церкви противопоставляли Корсунь Византии не только потому, что эта греческая колония политически в данный момент тяготела к Руси. И само корсунское христианство не может быть отождествлено с константинопольским. Здесь пользовались иным летосчислением, что, так или иначе, означает и особое понимание всемирной истории. Здесь почитались «западные» святые Мартин и Климент, практически игнорируемые в Византии.

Сюда, на окраину, из века в век высылали поверженных политиков и еретиков, что со временем должно было породить, во-первых, широкую веротерпимость, во-вторых, сочувствие к жертвам произвола в метрополии.

Как специфику корсунского христианства В.Г. Брюсова оценила ветхозаветную тематику Софийского собора в Новгороде, куда некоторые корсунские традиции могли быть занесены с так называемым «корсунскими древностями». В данном случае не имеет особого значения конкретный источник: пришли ли эти традиции с Иоакимом-корсунянином или же оказались вывезенными во время похода Владимира Ярославича на греков в 1043 году. Важнее другое. Ветхозаветная тематика, выходя за рамки византийского канона, имела широкое хождение в Европе IX–X веков, причем обращение к ней вызывалось разными причинами. Она держалась обычно у тех церквей и течений в христианстве, которые сопротивлялись усилению иерархии как Константинополя, так и Рима. Так, подчеркнутое внимание к ветхозаветной тематике отличало ирландско-британскую церковь (о чем речь пойдет ниже). Подобные акценты можно обнаружить и в кирилло-мефодиевской традиции.

Ветхозаветная тематика не может, следовательно, сама по себе дать точного адресата, на которого ориентировались русские приверженцы этих сюжетов. Но что эта тематика не связывалась с ортодоксальным византийским православием – это достаточно очевидно.

В Печерском патерике приводится рассказ о Никите Затворнике – будущем новгородском епископе. «Не можаше никто же стяжаться с ним книгами Ветхаго Завета: все бо изусть умеаше... Евангелиа же и Апостола, яже в благодати преданныя нам святыя книги, на утверждение наше и на исправление, сих николи же въсхоте видети, ни слышати, ни почитати, ни иному дасть беседовати к себе. И бысть разумно всемь от сего, яко прельщен есть от врага». Изгонять «беса» пришли все видные отцы монастыря во главе с игуменом Никоном. Был при сем также Нестор-летописец. Благодаря стараниям братии Никита забыл «жидовския книги», так что его заново пришлось учить грамоте.

Никита и в Новгороде не стал ортодоксальным византинистом, о чем ниже еще будет речь. Но в Печерском монастыре после смерти Феодосия и, видимо, Изяслава отклонения от

православной ортодоксии пресекаются самым бесцеремонным образом, и принимают участие в этом не вполне богоугодном деле те самые подвижники, которых затем прославляют в Патерике. Очевидно, и Иакова не приняла братия не только потому, что он был в другом месте пострижен. В сочинении Иакова обычны сравнения Владимира с ветхозаветными образами. Из печерского летописания конца XI – начала XII века таковые исчезают.

Отклонения от «византийского канона» наблюдаются и в искусстве XI века. Известный историк искусства Г.К. Вагнер в этой связи выделил традицию, отличающуюся следующими чертами: первое – довольно свободное обращение с «византийской ортодоксией», второе – «портретизм», изображение в росписях реальных лиц, третье – связанный с «персоналогической тенденцией» интерес к персонажам прошлого, царям Давиду, Соломону, Александру Македонскому. В этом интересе, по мнению ученого, реализуется идея мудрости, мудрого жизнеустройства. Наиболее же четко проявляется выделенная тенденция именно в эпоху Изяслава, причем все эти качества носят и определенный «западнический» отпечаток.

Примечательно, что, как полагает Г.К. Вагнер, в Десятинной церкви «впервые проявился интерес к скульптуре, и притом не византийского, а явно романского характера». К сожалению, слишком мало осталось материала, чтобы основательно разобраться в особенностях храма с этой точки зрения.

Немного связанных с Десятинной церковью и письменных материалов. Кое-что, однако, все-таки имеется. Ветхозаветная тематика заметно выделяет одного из составителей «Повести временных лет», и это как раз тот летописец, который был близок Десятинной церкви. Особое почтение вызывает у летописца Соломон с его притчами. Соломон является именно воплощением мудрости. Ольга, принявшая крещение, сравнивается с «царицей Ефиопской», которая приходила к израильскому царю, «слышати хотяци премудрости Соломани». Владимир и сам сравнился с Соломоном в житейской и государственной мудрости, даже превзошел его, поскольку Соломона все-таки жены погубили, а Владимир сумел преодолеть «прелесть женскую». Имя Соломона подкрепляет мысль о глубокой мудрости, заложенной в книгах, в статье 1037 года. В последний раз этот прием в «Повести временных лет» использован в статье 1078 года, в похвала Изяславу. Печерские летописцы, как было сказано, относились к ветхозаветным персонажам иначе.

Примерно та же идея, что и обращение к личности Соломона, заложена и в еще одной редакторской манере летописца: он прославляет миролюбие, в том числе и князей-язычников, хотя сами они наверняка не стремились прослыть миролюбивыми. Эпilogи рассказов об отдельных княжениях завершаются трафаретно: «И живяше Олег мир имеа ко всем странам». «Игорь же нача княжити в Киеве, мир имеа ко всем странам». «И бе живя (Владимир) с князи околними миромь, с Болеславом Лядьскимь, и с Стефаном Угрьскимь, и с Андрихом Чешьским, и бе мир межю ими и любы». После раздела Руси в 1026 году Ярослав и Мстислав «начаста жити мирно и в братолюбьстве, и уста усобица и мятежь, и бысть тишина велика в земли».

Вообще летописца Десятинной церкви довольно легко вычленишь из всего летописного свода по целому ряду признаков, часто неповторимых. Он сравнительно редко вмешивался в текст источников и ранее составленной летописи. В повествовании о крещении он сохранил все, с чем явно не был согласен. «Сказание о Борисе и Глебе» Иакова и «Слово о взятии Корсуня» соединены чересполосно без заметных отклонений от исходного текста. Но он постоянно и сам включается в обсуждение написанного, иногда не слишком логично, как это наблюдается в отмеченных выше текстах-связках, пытающихся представить воинственных первых князей мудрыми миротворцами. Именно ему принадлежат многословные рассуждения о достоинствах христианского просвещения в статьях об Ольге, убийстве варягов – отца и сына, в соединениях между разными источниками о Владимире, похвала книгам под 1037 годом, то есть, по существу, почти все, что составляет специфику летописи до 80-х

годов XI столетия со стилистической и мировоззренческой точки зрения. И благодаря этому представляется возможным судить и о личности этого летописца, и о специфике трактовки им христианского учения.

Подобно Никите Печерскому, летописец знал книги Ветхого Завета наизусть. Он постоянно цитировал их в собственных текстах, то есть комментируя предшествующее летописное изложение (он был, конечно, далеко не первым летописцем). Память ему иногда изменяла, да и цель заключалась вовсе не в пересказе Святого Писания, а в отыскании подходящего образа, сравнения настоящего с подобным или чем-то похожим прошлым. Так, сравнивая под 1075 годом тщеславного похитителя киевского стола Святослава с иудейским царем Езекией, хвалившимся своими богатствами, летописец называет ассирийских послов вместо вавилонских¹³. Вольно интерпретируются библейские сюжеты и в рассказах об Ольге и Владимире.

Для уяснения круга интересов и уточнения времени работы этого летописца любопытна наложенная на языческое предание о «хазарской дани» библейская параллель: раньше поляне платили дань хазарам, а затем поляне покорили хазар; точно так же некогда египтяне владели иудеями, а затем сами оказались полоненными. Проведя это сравнение, летописец поясняет, что русские владеют хазарами «до днешнего дне». Дань с хазар взимали тмутараканские князья. К Тмутаракани летописец был внимателен хотя бы потому, что этот район находился поблизости от Корсуня, а в Корсуне, судя по некоторым топографическим ориентирам, он и сам бывал. В 60–80-е годы Тмутаракань часто появляется на страницах летописи. Но в 1094 году ее покинул последний княживший там князь Олег Святославович. Почему ему пришлось уйти оттуда – остается неясным. Летописец, следивший за положением этой отдаленной области, не просматривается позднее 80-х годов. А со временем Тмутаракань все далее отходит в поэтический туман, и лишь песни Бояна иногда побуждали самых дерзких и безрассудных «поискати града Тмутороканя», как сказано об этом в бессмертном «Слове о полку Игореве».

Пожалуй, теснее всего связывать Десятинную церковь с Корсунем должен был культ Климента. Но от этого культа нити также протягиваются и на Запад, по крайней мере, в области деятельности Кирилла и Мефодия, а также их учеников. Климент – ученик апостола Петра и четвертый папа римский – попал в число святых как один из первых христианских мучеников, сосланных в Корсунь и сброшенный там в море с якорем на шее около 101 года при императоре Траяне. О Клименте знали во всем христианском мире, но особенно почитался он в Риме, поскольку был учеником Петра и римским папой, и отчасти в Корсуне, где непосредственно пострадал.

В Корсуне, однако, официального культа Климента, когда туда в 860 году прибыл Константин-Кирилл, видимо, не было. О нем знали, поклонники старины могли что-то и рассказать из местных преданий. Но рассказывать больше пришлось Кириллу, и именно он увлек местное духовенство на поиски могилы мученика.

Обретение Кириллом мощей Климента произвело неизгладимое впечатление на корсунян. С этого времени это едва ли не самый почитаемый здесь святой, что и не удивительно: все-таки захоронение было именно у Корсуня. Буквально нарастающий вал этого культа охватил и Западную Европу, куда Кирилл доставил мощи святого (то есть какую-то часть его останков). И никаких следов потрясений в Константинополе. Похоже, что здесь никто не заинтересовался находкой миссионера. Здесь вообще нигде не упоминалось о поездке Кирилла в Корсунь, хотя миссия его как будто носила важный государственный характер.

¹³ Смысл притчи в том, что еврейский царь хвалился своими богатствами перед вавилонскими послами, прибывшими справиться о здоровье. Пророк Исайя же предсказал, что именно в Вавилон эти богатства вместе с народом и будут взяты.

И вообще в Византии ничего не было сказано о таком важном в развитии любого культа событии, как обретение мощей.

Два года спустя Кирилл вместе с братом отправился в Паннонию и Моравию с просветительской миссией у славян. Мощи Климента он захватил с собой: видимо, никто не покушался на них в Константинополе, хотя с самим Фотием братья были знакомы. В честь Климента создаются храмы. Ему посвящаются несколько славянских произведений – самого Кирилла и его учеников. Климент становится как бы символом единства христианской церкви, единства Востока и Запада. Может быть, поэтому культ этот и не встретил сочувствия у Фотия. В конечном счете, Кирилл подарил сокровище Риму. Там мощи были помещены в храм, посвященном именно Клименту. В этом храме был в 869 году похоронен и слишком рано ушедший Кирилл. Это обстоятельство постоянно будет обыгрывать Рим, а роспись в соборе отражает подвиг Кирилла по обретению мощей святого римского папы.

На Руси сохранились некоторые славянские сочинения, посвященные Клименту. Они явно были известны там и в XI веке. Но Десятинная церковь внесла и свой собственный вклад в трактовку этого культа.

Слух о том, что на Руси почитают этого святого и располагают какими-то важными для почитания атрибутами, был настолько широко распространен в Западной Европе, что, когда в 1048 году в Киев отправились сваты – Роже Шалонский с двумя епископами – просить руки дочери Ярослава для французского короля Генриха, посольство получило попутное задание проверить достоверность молвы. И каково было удивление посланцев Франции, когда они узнали, что все именно так и обстоит. Сам Ярослав показал епископам голову Климента и его ученика Фива, погибшего вместе с учителем. Правда, он почему-то уверял, что именно он вывез их из Корсуни. На этом основании высказывалась мысль, что поход на Корсунь состоялся незадолго до приезда гостей из дальних стран, то есть тогда же, когда войско из варягов и руси с сыном Ярослава во главе двинулось в последнюю в истории экспедицию на Константинополь. Может быть, что-то такое здесь и было. Но нет никаких оснований сомневаться в достоверности едва ли не важнейшего положения Корсунского сказания, вошедшего и в летопись: мощи Климента и Фива уже были в Десятинной церкви со времен Владимира. Титмар Мерзебургский, побывавший в Киеве в 1017 году, называет саму Десятинную церковь храмом Климента, поскольку в ней имелся придел в честь Климента. Ярослав, возможно, просто старался приподнять свой и без того достаточно солидный вес. Но, во всяком случае, из бесед с ним епископы вынесли, что культ Климента на Руси стоит очень высоко, это самый почитаемый святой на Руси, и здесь оказалось возможным получить вполне достоверные сведения о месте его захоронения.

Память Климента отмечалась Восточной церковью 25-го, а Западной 24 ноября. Как указал Ю.К. Бегунов, на Руси культ получил иную интерпретацию, отличную как от Запада, так и Востока: здесь отмечалась не память святого, а дата перенесения его мощей – 30 января. Эта дата названа уже в древнейших киевских святцах, включенных в Остромирово Евангелие 1056–1057 годов. Перенесению мощей было посвящено специальное «Слово» Кирилла Философа. Очевидно, именно из памятников подобного рода могли заимствовать и дату праздника. Но сам культ замыкался на Русь, Киев и Десятинную церковь.

Сохранились переработки какого-то сочинения или сочинений, возникших при Десятинной церкви, в которых прославляется Климент как заступник Русской земли. В «Слове на обновление Десятинной церкви» (возможно, извлечении из более обширного сочинения, прославлявшего Климента) провозглашается, что Киев «тем же поистине всех град славне имея всечестное тело твое». Логика рассуждения такова: Климент – ближайший к апостолам и превосходящий «всех святостью, по божьей милости прибыл от Рима убо в Херсонь, от Херсоны в нашу Рускую страну», дабы стать ее заступником и покровителем. Автор, по-видимому, не знал, что в Риме тоже есть мощи Климента, принесенные туда самим Кирил-

лом – Русь представлялась ему единственной обладательницей сей величайшей из святынь, и именно это давало ей преимущество перед другими странами. В свою очередь, старейший из городов русских Киев тем же самым возвышался над другими русскими городами, а в самом Киеве, естественно, первенствовал клир Десятинной церкви, где непосредственно помещались драгоценные святыни и где, очевидно, совершались празднества с прославлением покровителя Русской земли. В «Слове» прославляется и не названный по имени князь, который питал особую любовь и к святому, и к самой Десятинной церкви. Давно указывалось на то, что таким князем, видимо, был Изяслав. Ю.К. Бегунов привел в пользу этого предположения некоторые дополнительные соображения. Существенно, в частности, то, что с конца XI века на Руси усиленно насаждается культ Николы, причем культ этот вобрал в себя многое из того, что ранее ассоциировалось с покровительством Климента. Сам культ Николы тоже складывался при известном духовном посредничестве Рима.

Култ Николы «зимнего» был известен всему христианскому миру. Теперь же речь шла о введении культа Николы «вешнего». Разбойные купцы выкрали мощи святого Николая и перенесли их в южноиталийский город Бари. Эта не слишком приличная операция и праздновалась как Никола «вешний». Византия такого праздника, естественно, не признала. Зато Рим проявил большую заинтересованность в установлении его на Руси, поделившись изобретением. После смерти отличавшегося крайней нетерпимостью к инаковерующим Григория VII (1085) Рим резко усилил активность в отношении восточной половины христианского мира. Естественно, что внимание в первую очередь обращалось на Русь, остававшуюся в стороне от обострившейся между Римом в Константинополе полемики. Надежды на Русь возлагали и папа Урбан II, и его соперник антипапа Климент III.

Култ Николы поначалу, видимо, был связан с Софийским собором. Успех его объясняется тем, что он как бы перехватил идею независимости русской церкви и от Рима, и от Константинополя. Десятинная церковь с культом Климента оттесняется на второй план. Тем не менее, и позднее в борьбе за полную церковную независимость обращались именно к заступничеству Климента. Когда в 1147 году шла борьба против провизантийской группировки за утверждение митрополитом Климента Смолятича, черниговский епископ Онофрий аргументировал правомочность такого решения тем, что «глава у нас есть святого Климента, яко же ставить греци рукою святого Ивана» (имеется в виду легендарный Иоанн Богослов).

В сочинении клирика Десятинной церкви имеется эпизод чудесного спасения Климентом отрока (некоторые варианты переделок так и называются: «Чудо св. Климента, папы Римского, о отрочати»). Притча об отроке предполагает своеобразную параллель: русский народ, как и отрок, спасен Климентом. Само это чудо – традиционный сюжет. Но в «Слове на обновление Десятинной церкви» появляется странная как будто трактовка очевидных вещей: подчеркивается чадолюбие русских отцов, даже если чада совсем еще неразумны и не умеют говорить («не гнушают сызмла деньствующих при разуме и гугнующи языком»). Эта очевидность, однако, была поставлена под сомнение богомилами, ересь которых устремилась на Русь как раз в третьей четверти XI столетия. Ю.К. Бегунов отсылает к поучению против богомилов пресвитера Козмы, который возмущается тем, что богомилы «аще бо ся им случить видети детищ млад, то акы смрада гнушаются, отвращающиеся, плюютъ». На Руси богомилство, очевидно, ориентировалось не на Десятинну церковь¹⁴.

Таким образом, Десятинная церковь в XI столетии оказывается притягательным центром мощного идейного течения, противостоящего византийской ортодоксии. Ратуя за полную самостоятельность русской церкви и непосредственную связь русского христианства с учением святых отцов, клирики Десятинной церкви в то же время постоянно питались сочинениями и идеями, приходившими из славянских стран, прежде всего тех областей, где

¹⁴ Мрачный аскетизм может быть увязан с одним направлением, проповедовавшемся в Печерском монастыре.

более и долее всего сохранялось влияние кирилло-мефодиевской традиции. Идейная борьба в XI веке не сводилась, однако, лишь к византийскому и собственно русскому началу. И то и другое направление дробилось, разветвлялось, отступало в одном ради сохранения другого. Византизм не сумел полностью победить в домонгольский период. Но он все-таки получил определенный перевес по сравнению с традицией Десятиной церкви и другими не византийскими течениями. Объяснить, почему это могло произойти, непросто. Во всяком случае, такого рода явления не могут быть поняты без самого внимательного учета международной ситуации, без обращения к тем очагам, которые на протяжении длительного времени подпитывали специфические представления на Руси.

Как уже было сказано, и христианство до владимировой поры на Руси не было единым образным. В этой связи исключительный интерес представляет более чем странный обряд погребения, выявляемый у киевских христиан IX–X веков археологами.

Могильники Киева и близлежащих территорий содержат разные типы захоронений, отражая разнообразие верований и племенных традиций. Наряду со славянскими и отчасти неславянскими трупосожжениями здесь имеется и несколько типов трупоположений. Более столетия вокруг последних шли споры: христиане или язычники, славяне или неславяне? Неопределенностью немедленно пытались воспользоваться норманисты – сторонники скандинавского происхождения варягов-руси. Но исследования антропологов показали, что захороненные от германцев отличаются больше, чем любая группа славян, хотя и от славян они отличались тоже.

Признать могильники с трупоположениями христианскими долго не позволял погребальный инвентарь. Захоронения сопровождались обычным для язычников набором вещей, а в ряде случаев с умершим хоронили коня и женщину (видимо, рабыню). Но вот недавно С.С. Ширинским было указано, что подобные захоронения достаточно многочисленные и на христианских кладбищах того времени в Моравии. На этом основании Б.А. Рыбаков усматривает в обряде отражение двоеверия – смешения христианских и языческих обычаев. Христианскими теперь признаются все погребения, ориентированные с запада на восток (так хоронили христиан). Погребения, ориентированные с севера на юг, и захоронения в сидячем положении признаются языческими.

Таким образом, христианская община, известная по договору Игоря с Византией 944 года, находит материализованное воплощение в могильниках конца IX–X века. Факт этот отвечает на многие вопросы и ставит другие, не менее сложные. Ясно, что ни греческих, ни римских священников при отправлении обряда погребения киевских христиан не было: они не допустили бы такого святотатства, как захоронения рабыни, да и вообще языческого сопровождения, отражающего отнюдь не христианское представление о загробном мире. По летописи христианами были варяги, а ближайшие параллели обнаруживаются в Моравии. Византийских изделий в погребениях практически нет, хотя вроде бы действовал путь «из варяг в греки», а князья ходили на Византию походами.

Итак, за разъяснением многих специфических особенностей раннего русского христианства надо обращаться к Моравии, вообще землям подунайских славян, где разворачивалась деятельность Кирилла и Мефодия. Для понимания же религиозной ситуации на Дунае необходим еще более глубокий экскурс в историю распространения здесь христианства.

Между Римом и Константинополем

В истории часто бывает так, что события прошлого рассматриваются с точки зрения сильнейшего или сильнейших. Борьба Рима и Константинополя заслонила, отодвинула на второй план или даже вовсе устранила с исторической арены политические и религиозные идеи, увлекавшие в свое время целые народы. Между тем, само соперничество этих крупнейших центров предполагает наличие объектов, за которые идет борьба. В первую очередь это, конечно, земли, ранее входившие в состав Римской империи. После Великого переселения народов IV–VI веков объектом борьбы становились все народы, которые приняли христианство или которым его можно было навязать.

Христианство зародилось в условиях кризиса римского общества и питалось в первые века своего существования кризисом Римской империи. Условия его возникновения в общих чертах изложил Ф. Энгельс в критическом отзыве на работу о первоначальном христианстве Бруно Бауэра. Отзыв этот имеет и методологическое значение, а потому некоторые его положения стоит воспроизвести:

«Римское завоевание во всех покоренных странах, прежде всего, непосредственно разрушило прежние политические порядки, а затем, косвенным образом, и старые общественные условия жизни. Разрушило, во-первых, тем, что вместо прежнего сословного деления (если не касаться рабства) оно установило простое различие между римскими гражданами и негражданами или подданными государства; во-вторых, и главным образом, – вымогательствами от имени Римского государства. Если при империи в интересах государства старались по возможности положить предел неистовой жажде к обогащению со стороны наместников провинций, то вместо этого появились все сильнее действующие и все туже завинчиваемые тиски налогов в пользу государственной казны – высасывание средств, которое действовало страшно разрушительно. Наконец, в-третьих, римские судьи повсюду выносили свои решения на основании римского права, а местные общественные порядки объявлялись тем самым недействительными, поскольку они не совпадали с римским правом.

Эти три рычага должны были действовать с огромной нивелирующей силой, особенно когда они в течение приблизительно двух веков применялись к народам, наиболее сильная часть которых была уже уничтожена или уведена в рабство в результате битв, предшествовавших завоеванию, сопровождавших его, а часто и следовавших за ним. Общественные отношения в провинциях все больше и больше приближались к общественным отношениям в столице и в Италии. Население все больше и больше разделялось на три класса, представлявшие собой смесь самых разнообразных элементов и народностей: богачи, среди которых было немало вольноотпущенных рабов..., крупных землевладельцев, ростовщиков, или тех и других вместе, вроде дяди христианства Сенеки; неимущие свободные – в Риме их кормило и увеселяло государство, в провинциях же им предоставлялось самим заботиться о себе; наконец, огромная масса рабов.

По отношению к государству, то есть к императору, оба первых класса были почти так же бесправны, как и рабы по отношению к своим господам. Особенно в период от Тиберия до Нерона стало обычным явлением приговаривать богатых римлян к смерти для того, чтобы присвоить их состояние. Материальной опорой правительства было войско, которое гораздо более походило уже на армию ландскнехтов, чем на старое римское крестьянское войско, а моральной опорой – всеобщее убеждение, что из этого положения нет выхода, что если не тот или другой император, то основанная на военном господстве императорская власть является неотвратимой необходимостью...

Всеобщему бесправию и утрате надежды на возможность лучшего порядка соответствовала всеобщая апатия и деморализация. Немногие остававшиеся еще в живых староримляне патрицианского склада и образа мыслей были устранены или вымирали... Остальные были рады, если могли держаться совершенно в стороне от общественной жизни. Их существование заполнялось стяжательством и наслаждением богатством, обывательскими сплетнями и интригами. Неимущие свободные, бывшие в Риме пенсионерами государства, в провинциях, наоборот, находились в тяжелом положении. Они должны были работать, да еще в условиях конкуренции рабского труда. Но они были только в городах. Наряду с ними в провинциях были еще крестьяне – свободные владельцы земли (местами, пожалуй, еще связанные с общинной собственностью) или, как в Галлии, крестьяне, находившиеся в долговой кабале у крупных землевладельцев. Этот класс меньше всего был затронут общественным переворотом; он всего дольше сопротивлялся и религиозному перевороту... Наконец, рабы, бесправные и безвольные, которые не могли освободиться, как это уже показало поражение Спартака; при этом, однако, большинство из них было некогда свободными или сыновьями свободнорожденных. Среди них, стало быть, должна была еще по большей части сохраняться живая, хотя внешне бессильная, ненависть против условий их жизни...

Таково было материальное и моральное состояние. Настоящее невыносимо; будущее, пожалуй, еще более грозно. Никакого выхода. Отчаяние или поиски спасения в самом пошлом чувственном наслаждении, по крайней мере, со стороны тех, которые могли себе это позволить, но таких было незначительное меньшинство. Для остальных не оставалось ничего, кроме тупой покорности перед неизбежным.

Но во всех классах должно было быть известное количество людей, которые, отчаявшись в материальном освобождении, искали взамен него освобождения духовного, утешения в сознании, которое спасло бы их от полного отчаяния. Этого утешения не могла дать ни стоическая философия, ни школа Эпикура, во-первых, потому, что это были философские системы, рассчитанные, следовательно, не на рядовое сознание, а затем, во-вторых, потому, что образ жизни их приверженцев вызывал недоверие к учению этих школ. Для того чтобы дать утешение, нужно было заменить не утраченную философию, а утраченную религию. Утешение должно было выступить именно в религиозной форме, как и все то, что должно было захватывать массы, – так это было в те времена и так продолжалось вплоть до XVII века.

Едва ли надо отмечать, что среди людей, страстно стремившихся к этому духовному утешению, к этому бегству от внешнего мира в мир внутренний, большинство должны были составлять рабы. Во время этого всеобщего экономического, политического, интеллектуального и морального разложения и выступило христианство. Оно вступило в резкое противоречие со всеми существовавшими до тех пор религиями.

Во всех религиях, существовавших до того времени, главным была обрядность. Только участием в жертвоприношениях и процессиях, а на Востоке еще соблюдением обстоятельнейших предписаний относительно приема пищи и омовений, можно было доказать свою принадлежность к определенной религии. В то время как Рим и Греция в этом отношении проявляли терпимость, на Востоке свирепствовала система религиозных запретов, которая немало способствовала наступившему, в конце концов, упадку. Люди двух разных религий – египтяне, персы, евреи, халдеи – не могут вместе ни пить, ни есть, не могут выполнить совместно ни одного самого обыденного дела, едва могут разговаривать друг с другом. Это отделение человека от человека было одной из основных причин гибели Древнего Востока. Христианство не знало никаких вносящих разделение обрядов, не знало даже жертвоприношений и процессий классической древности. Отрицая, таким образом, все национальные религии и общую им всем обрядность, обращаясь ко всем народам без различия, христианство само становится первой возможной мировой религией. Иудейство со своим новым уни-

версальным богом тоже сделало попытку стать мировой религией. Но дети Израиля оставались все время аристократией среди верующих и обрезанных; и даже христианство должно было сначала освободиться от представления (которое еще господствовало в так называемом Откровении Иоанна) о преимуществах христиан из евреев, прежде чем оно могло стать настоящей мировой религией...

Во-вторых, христианство затронуло струну, которая должна была найти отклик в бесчисленных сердцах. На все жалобы по поводу тяжелых времен и по поводу всеобщей материальной и моральной нищеты христианское сознание греховности отвечало: да, это так, и иначе быть не может, в испорченности мира виноват ты, виноваты все вы, твоя и ваша собственная внутренняя испорченность! Ни один человек не мог отказаться от признания за собой части вины в общем несчастье, и признание это стало теперь предпосылкой духовного спасения, которое, одновременно было провозглашено христианством. И это духовное спасение было придумано таким образом, что его легко мог понять член любой старой религиозной общины. Всем этим старым религиям было свойственно представление об искупительной жертве, которая могла умиротворить оскорбленное божество. Как же могло не найти тут благоприятной почвы представление о посреднике, который добровольно приносит себя в жертву, чтобы раз навсегда искупить все грехи человечества... В жертвенной смерти своего основателя христианство создало легко понятную форму внутреннего спасения от испорченного мира, утешения в сознании, к чему все так страстно стремились. Так христианство опять доказало свою способность стать мировой религией – к тому же религией, соответствующей как раз данному миру.

Так и случилось, что среди тысяч пророков и проповедников в пустыне, которые в то время создавали бесчисленное количество своих религиозных новшеств, успех имели только основатели христианства. Не только Палестина, но и весь Восток кишмя кишел такими основателями религий, среди которых господствовала, можно сказать, прямо по Дарвину борьба за идейное существование. Христианство победило главным образом благодаря изложенным выше моментам. А как оно постепенно, в борьбе сект между собой и с языческим миром, путем естественного отбора, все более утверждалось в качестве мировой религии, – этому учит во всех подробностях история церкви первых трех столетий» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 310–314).

За каждой строкой рассуждений Энгельса стоит огромный материал, воспроизводить который нет необходимости, но при случае иметь в виду надо. Энгельс отмечает, что религии древности «выросли из общественных и политических условий каждого народа и срослись с ними. Раз были разрушены эти их основы, сломаны унаследованные общественные формы, установленное политическое устройство и национальная независимость, то, разумеется, рушилась и соответствующая им религия... Как только национальные божества не могут уже более охранять независимость и самостоятельность своей нации, они сами ломают себе шею» (там же, с. 312). Здесь надо лишь отметить, что древние религии возникали в то время, когда всюду господствовала община, а противостояли ей силы природы. Со временем появляется необходимость в религиозном закреплении и социального опыта. Но с этими задачами ранние религии уже не в состоянии справиться. «Национальные боги, – говорит Энгельс, – могли терпеть рядом с собой других богов у других народов, – и в древности это было общим правилом, – но отнюдь не над собой». Усиление межплеменных столкновений приводит к появлению в племенных или народных верованиях воинственных божеств, обычно требовавших кровавых жертв. Но воинственность этих богов обычно направлялась вовне. Для разрешения внутренних противоречий язычество, как правило, никакими средствами не располагало. Наиболее развитое язычество лишь следовало за расслоением, выделяло жреческие корпорации, распределяло по кастам, выстраивало иерархию соподчинения, но, по существу, не давало выхода чувствам социального протеста. В конечном счете, в госу-

дарствах Востока язычество трансформировалось в идеологическое прикрытие деспотизма оторванной от народа власти, а стремление к монотеизму удовлетворяло именно потребности иерархически выстроенной деспотической власти. Именно таковым был и монотеизм иудаизма, в рамках которого и в качестве реакции на который формировалось христианство.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.